

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 55

HERAKLIT



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

HERAKLIT

1. DER ANFANG DES ABENDLÄNDISCHEN DENKENS
2. LOGIK. HERAKLITS LEHRE VOM LOGOS



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesungen
Sommersemester 1943
und
Sommersemester 1944
herausgegeben von Manfred S. Frings

1. Auflage 1979
2., durchgesehene Auflage 1987
3. Auflage 1994
© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1979
Druck: Druckhaus Beltz, Hemsbach
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany
ISBN 3-465-02647-0 Kt ISBN 3-465-02648-9 Ln

INHALT

DER ANFANG DES ABENDLÄNDISCHEN DENKENS.

HERAKLIT

Sommersemester 1943

VORBETRACHTUNG

Die Philosophie als das eigentliche Denken des Zu-denkenen.

Vom Anfang des ›abendländischen‹ Denkens 3

EINLEITUNG

Vorbereitende Besinnung über das Anfängliche und das Wort . . . 5

§ 1. Zwei Geschichten über Heraklit als Hinleitung zu seinem Wort 5

a) Das Denken Heraklits im Umkreis von Feuer und Streit und
in der Nähe zum Spiel 6

b) Das Wort Heraklits im Schutze der Artemis 13

c) Die Dunkelheit des Denkers Heraklit 19

Wiederholung

1) Der Hinweis auf ›Feuer‹ und ›Spiel‹ in den beiden Ge-
schichten über Heraklit 22

2) Das Zu-denkende in den Zeichen der Artemis: Leier, Bo-
gen und Fackel. Die Dunkelheit des Denkers 24

§ 2. Das Wort im Anfang des Denkens 28

a) Die ›Dunkelheit‹ des wesentlichen Denkens: das wesenhafte
Sichverbergen des Zu-denkenen (Sein) 28

b) Das wesenhafte Gegenwärtige und das dialektische Denken.
Die ungemäße Sprache der Dialektik 33

c) Die Gestalt, in der das Wort Heraklits überliefert ist, und
die Erläuterung der Bruchstücke aus der Erfahrung des Zu-
denkenen 35

Wiederholung

Zum Problem der Selbigkeit des Gedachten im anfänglichen
und im neuzeitlichen Denken. Das überlieferte Wort des an-
fänglichen Denkens (Heraklit) und die Dialektik 39

HAUPTTEIL

Die Wahrheit des Seins

§ 3. Der Anfang des anfänglich Zu-denkenen. Fragment 16 . . .	44
a) Zwischenbemerkung zur Aufgabe des Übersetzens	44
b) Die Frage nach dem »niemals Untergehenden« und seiner Wesensbeziehung zur »Verbergung«	45
c) Der Wortcharakter des tragenden Wortes τὸ δύνον und dessen Erläuterung an der Leitfrage des metaphysischen Denkens (Aristoteles)	52
d) Ausdrückliche Besinnung auf die Wörter »Sein« und »ist« . .	59
Wiederholung	
1) Zu Übersetzung und Auslegung. Die Nötigung in ein ursprünglicheres Verstehen aus der erfahrenen Unruhe des Selben	62
2) Das »Untergehen« — griechisch gedacht — und die Frage nach seinem Wortwesen	64
3) Erläuterung des τὸ δύνον an den Wortfügungen der Leitfrage des metaphysischen Denkens (Aristoteles, Platon). Zum Problem der Rückdeutung: die anfänglichen Denker und der spätere Beginn der Metaphysik	72
4) Der Wortcharakter des δύν. Der Vorrang der verbalen Bedeutung vor der nominalen (partizipialen)	80
§ 4. Die Grundworte des anfänglichen Denkens (φύσις, ζωή). Ihr Bezug zum metaphysischen Denken und zum Denken des Seins	85
a) Die eigentümliche Not des anfänglich denkenden Sagens in der Wortfügung des τὸ μὴ δύνόν ποτε und deren Umwandlung in das »immerdar Aufgehen« (φύειν). Zum Wort φύσις im anfänglichen Denken und zum Begriff der »Natur«. Hinweis auf Fragment 123	85
b) Die in der Umwandlung gewonnenen Grundworte φύσις und ζωή. Zur Grundbedeutung von ζῆν und ζωή im anfänglichen Denken in der Abhebung gegen den Begriff des Lebens in der metaphysischen Tradition. Hinweis auf Fragment 30	90
c) Die »Gewaltsamkeit« der Umwandlung und die ausdrückliche Beachtung der Verneinung	96

Wiederholung

- 1) Das anfänglich gedachte $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\acute{o}\nu\ \pi\omicron\tau\epsilon$ Heraklits und das $\delta\nu$ der Metaphysik 97
- 2) Die anfänglich unversehrte Bedeutung der $\phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$ als das ›reine Aufgehen‹ und ihre Wesensnähe zur $\zeta\omega\acute{\eta}$. Die Wesensnähe von ›Leben‹ und ›Sein‹ im $\delta\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\omicron\nu$ (Fragment 30). Abweisung metaphysischer Interpretationen des Lebensbegriffes 101

§ 5. Exposition des Wesenszusammenhanges von Aufgehen und Untergehen. Fragment 123 109

- a) Der ›Widerspruch‹ von Aufgehen und Untergehen. Das Versagen von Logik und Dialektik angesichts dieses ›Widerspruchs‹ 110
- b) Der Stillstand des gewöhnlichen Denkens vor dem ›Unvereinbaren‹ und der Sprung in das wesentliche Denken. Die philologischen Übersetzungen als Flucht vor dem Anspruch des Spruches 117

Wiederholung

Zur wesentlichen Beziehung von Aufgehen und Untergehen. Abweisung logischer (dialektischer) Interpretationen 124

§ 6. Aufgehen und Untergehen. Die Gunst ($\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$) als die wechselseitige Gewähr ihres Wesens. Hinweise auf die Fragmente 35 und 32 127

- a) Das Aufgehen ($\phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$), die Gunst ($\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$) und das Sichverbergen ($\kappa\rho\acute{\upsilon}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) 127
- b) Die $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ (Gunst, Gewähr) als der wechselweise Wesensbezug von Aufgehen und Untergehen (Sichverbergen). Die $\phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$ als das einfache Wesen der Gunst ($\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$) des verborgenden Aufgangs 131

§ 7. Die $\phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$ als die wesentliche Fügung ($\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$) von Aufgehen und Untergehen (Sichverbergen) in der wechselweisen Gewährung ihres Wesens. Anzeige des Selben in Aufgehen und Untergehen. Fragmente 54, 8 und 51 141

- a) Das Unscheinbare der Fügung der $\phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$ als das Eigentümliche ihrer Offenbarkeit. Das ursprünglich edle Wesen des reinen Aufgehens 142
- b) Das Wider- und Gegenspannende als Wesensmoment der Fügung. Von der Schwierigkeit, das Gegenstrebige in-eins mit der Fügung zu denken: die Verschiedenheit des ge-

meinen und des wesentlichen Denkens. Die Fügung der φύσις und die Zeichen der Artemis (Bogen und Leier). Hinweis auf Fragment 9	144
c) Die Unzuständigkeit der Logik (Dialektik) für die in der φύσις gedachte Fügung. Das zwiefache Bedeuten der φύσις und der fragliche ›Vorrang‹ des Aufgehens	154
§ 8. Das Wesen der φύσις und die Wahrheit des Seins. Die φύσις im Hinblick auf Feuer und Kosmos. Die im μη δυνόν ποτε (φύσις) gedachte ἀλήθεια als die Ent-bergung in die Unverborgenheit des Seins. Fragmente 64, 66, 30 und 124	160
a) Das Feuer und der Blitz als die Entfaltung des Lichts. Der Kosmos als die schicklich unscheinbare Fügung und die ursprüngliche Zier. Das Selbe in Feuer und Kosmos: Entzünden und Lichten der maß-gebenden Weiten	160
b) Die ἀλήθεια als Wesensanfang und -grund der φύσις. Der Wesensbezug der Unverborgenheit zum Sichverbergen in der anfänglich gedachten φύσις. Die ἀλήθεια als Unverborgenheit des Sichverbergens	171
c) Zum Vernehmen und Sagen des Seins im anfänglichen Denken: der λόγος und die Zeichen. Die Zeichen des Apoll als das Sichzeigen der φύσις. Fragment 93. Zu Wahrheit und Wort des Seyns in der abendländischen Geschichte	177

LOGIK. HERAKLITS LEHRE VOM LOGOS

Sommersemester 1944

Vorbemerkung	185
------------------------	-----

ERSTER ABSCHNITT

Logik: Ihr Name und ihre Sache

§ 1. Der Titel ›Logik‹	186
a) Die Logik des Denkens und die Logik der Sachen	186
b) ἐπιστήμη und τέχνη im Verhältnis zu moderner Wissenschaft und Technik	190
Wiederholung	
1) Die Ineinandergekehrtheit von Denken und Sachen. Logik, reines Denken und Reflexion	195
2) Rückgang auf den griechischen Zusammenhang der Nennung des Wortes: ἐπιστήμη λογική. ἐπιστήμη und τέχνη	199

§ 2. Logik, ἐπιστήμη, τέχνη. Die Bedeutungsverwandtschaft von ἐπιστήμη und τέχνη. Anzeige des fraglichen Zusammenhangs von Denken und Logik	200
---	-----

- a) τέχνη, φύσις und ἐπιστήμη. τέχνη (Hervorbringen, Herstellen) und φύσις (Von-sich-aus-Aufgehen) in ihrem Bezug zur Unverborgenheit. Abweisung der Interpretation von τέχνη und ἐπιστήμη aus der Unterscheidung von Theorie und Praxis 200
- b) Die Logik als ἐπιστήμη λογική im Zusammenhang mit der ἐπιστήμη φυσική und ἠθική. Zur Herrschaft der Reflexion . 204

Wiederholung

- 1) Die Logik als Reflexion über Reflexion ohne Bindung an die Sachen. Zur Macht der Selbstreflexion der Subjektivität und des reinen Denkens (Rilke, Hölderlin) 207
- 2) ἐπιστήμη λογική, φυσική, ἠθική 213
- c) λόγος und ἦθος. Die universale Funktion des λόγος als ratio und Vernunft in den Bestimmungen des Menschenwesens und deren konsequente Vollendung im »Willen zur Macht« (Nietzsche) 215

Wiederholung

- 3) Zur Herrschaft von Reflexion und Subjektivität. Die Frage nach der Tiefe des reinen Denkens und der Rückkehr (Rilke, Hölderlin) 219
- 4) Die Logik als Lehre von der Aussage (Begriff, Urteil, Schluß). λόγος, ratio, Vernunft: zur universalen Bedeutung der Logik in der Wesensbestimmung des Menschen. Die Gleichsetzung von Denken und Logik als Ursprung des abendländischen Geschickes 221

§ 3. Logik und λόγος. Das Fach und die Sache. Die Logik und die abendländische Metaphysik	225
---	-----

- a) Die Herkunft der Dreiteilung von Logik, Physik und Ethik als den wissenschaftlichen Disziplinen in der Philosophie und das Schicksal der abendländischen Metaphysik 225
- b) Die Logik und die Hemmung der Wesensentfaltung des Λόγος 230

Wiederholung

Die Vorherrschaft des Faches über die Sache und die Logik als Wesenskern der abendländischen Philosophie als Metaphysik . 233

ZWEITER ABSCHNITT

*Das Wegbleiben des ursprünglichen Λόγος
und die Wege des Zugangs*

- § 4. Vorbereitung auf das Hören des Λόγος 238
- a) Zur Bedeutung des λόγος als Rede, Wort und Aussage. Notwendigkeit einer erneuten Frage nach der anfänglichen Bedeutung des Λόγος 238
- b) Der Zugang zur Hörbarkeit des Λόγος. Das horchsame Hören auf den Λόγος als Einweisung in das eigentliche Wissen. Fragment 50. Die Frage nach dem ursprünglichen Einverständnis (ὁμολογία). Hinweise auf die Fragmente 32 und 112 242

Wiederholung

- 1) Der λόγος als Aussage über das Seiende durch die Idee (εἶδος) und die Kategorie im meta-physischen Denken (Platon, Aristoteles, Kant) 251
- 2) Rückgang durch den λόγος als Aussage zum vor-metaphysischen Λόγος. Fragment 50 258

- § 5. Drei Wege zur Beantwortung der Frage: Was ist der Λόγος? . 261

- a) Erster Weg: Der Λόγος als Eins und Alles. Der Zugang zum Λόγος als Sein durch das ἐν πάντα εἶναι im Fragment 50 261
- b) Zweiter Weg: Der Zugang zum Λόγος durch den ursprünglichen Wortsinn des λέγειν. Der Λόγος als Lese und Sammlung 266

Wiederholung

- 1) Erweiterte Rückbesinnung auf den λόγος im Horizont der meta-physischen Ideenlehre und auf das zu-denkende vor-metaphysische Wesen des Λόγος als Nennung des Seins . . 270
- c) Dritter Weg: Der Zugang durch den λόγος der ψυχή. Fragment 45. Die Frage nach dem ὁμολογεῖν 279

Wiederholung

- 2) Rückbesinnung auf die Fragmente 50 und 45. Der Λόγος als das sich selbst kundgebende alles vereinende Eine und der ursprüngliche Wortsinn von λόγος und λέγειν. Der Λόγος als die Ursprung verleihende und darin einbehaltende Versammlung 285

- § 6. Die abwesende Gegenwart des Λόγος für den Menschen und die Anzeige der gegenstandslosen Gegend des ursprünglichen Λόγος 295
- a) Der Einklang der Fragmente 50 und 45. Der homologische Bezug des λόγος der Seele zu *dem* Λόγος. Das ὁμολογεῖν als das Sichsammeln auf die ursprüngliche Versammlung des Λόγος des Seins 295

Wiederholung

- 1) Der λόγος der ψυχή als die Sammlung auf die ursprüngliche, alles verwahrende Sammlung. Die Abwegigkeit psychologischer Auffassungen. Fragmente 45 und 50. Hinweise auf die Fragmente 101 und 116 307
- 2) Rückbesinnung auf den Einklang der Fragmente 50 und 45. Das einholende Ausholen des λόγος der ψυχή als Bezug zum Seienden als einem solchen im Ganzen. Die abwesende Gegenwart des Λόγος für den Menschen 315
- b) Der zwiefältige Bezug des Menschen zum Seienden und zum Sein: die vergessene, verborgene Anwesenheit des Seins im alltäglichen Gebrauch des λόγος. Fragment 72. Hinweise auf die Fragmente 16, 45, 50, 101, 43, 118, 30, 64 318
- c) Der scheinbare Widerspruch zwischen dem Λόγος als Sammlung und als das »Abgesonderte«. Fragment 108. Das πάντων κεχωρισμένον als die auszeichnende, zu-denkende Bestimmung des Λόγος als ἐν πάντα und die gegenstandslose Gegend des Λόγος 330
- d) Der Λόγος als die gegendhafte Gegenwart, in der und aus der alles anwest und abwest, und der ursprüngliche Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein 337

Wiederholung

- 3) Die zwiespältige Zwiefalt in Zukehr und Abkehr als Bezug des Menschen zum Sein und zum Seienden. Der Riß im Zwiehaften der Zwiefalt und das bezughafte Walten der λόγοι. Fragment 72. Hinweise auf die Fragmente 50 und 108 340

DRITTER ABSCHNITT

Rückgang in die ursprüngliche Gegend der Logik

§ 7. Zur Aufhellung des anfänglich denkend zu erfahrenden Seins. Fragmente 108, 41, 64, 78, 119, 16, 115, 50, 112	348
a) Der »steuernde Rat« und die Fügung (ἁρμονία) der ursprünglichen Versammlung. γνώμη und Λόγος als das einigende Eine in der ratend beratenden Gegenwart der ursprünglich wahrenden Versammlung	348
b) Rückbesinnung auf das ὁμολογεῖν der ψυχή und die Interpretation des Sichbereicherns des menschlichen λόγος als des sich versammelnden Verweilens in der Gegenwart des ursprünglichen Λόγος	353
c) Das Wissen, das Wahre (Unverborgene) und der Λόγος. Die entbergende Sammlung des Verborgenen auf die Unverborgenheit im wahren λόγος als das Wesen des Wissens (σοφία). Zumutung und Anmutung des Λόγος	359
§ 8. Der Mensch, der Λόγος und das Wesen und die Wahrheit des Seins. Schlußstück der Auslegung des Spruches 112	375
a) Der Λόγος als das ἐν πάντα: die ursprünglich versammelnde Gegenwart. Zur Selbigkeit von Λόγος und Sein. Der Mensch als Wahrer des Seins und der Bezug des Seins zum Menschen: die Vermutung des Ereignisses	375
b) Zusammenfassung der Hinweise und Hinsichten, nach denen das anfänglich unentfaltete Wesen des Λόγος zu denken ist. Die Wahrheit des Seins und das Geschick des metaphysischen Denkens	378
Zusatz	389
Nachwort des Herausgebers	403

DER ANFANG DES ABENDLÄNDISCHEN DENKENS

HERAKLIT

Sommersemester 1943

VORBETRACHTUNG

Die Philosophie als das eigentliche Denken des Zu-denkenden. Vom Anfang des ›abendländischen‹ Denkens

Die Vorlesung handelt vom Anfang des abendländischen Denkens. Das Wort ›Denken‹ meint hier das Denken der Denker. Von alters her nennt man dieses Denken ›Philosophie‹. Das philosophische Denken ist wohl das eigentliche Denken, und zwar deshalb, weil in ihm dasjenige gedacht wird, was seinem Wesen nach das Zu-denkende ist, indem es für sich das Denken in den Anspruch nimmt. Das denkerische Denken ist das wesentliche Denken. Der alte Name ›Philosophie‹ stammt aus dem Umkreis des Anfangs des abendländischen Denkens. Griechisch gedacht bedeutet er φίλος τοῦ σοφοῦ: die Freundschaft für das Zu-denkende.

Wenn aber schon die Freundschaft zwischen Menschen nicht geplant und nicht gemacht werden kann, dann ist vollends und allem zuvor die Freundschaft für das Zu-denkende kein Gemächte der Denker, sondern das Geschenk dessen, was im wesentlichen Denken und für dieses das Zu-denkende ist.

Der Titel der Vorlesung spricht vom abendländischen Denken. Der Ausdruck ›abendländische Philosophie‹ wird vermieden; denn diese Bezeichnung ist streng gedacht ein überladener Ausdruck. Es gibt keine andere Philosophie als die abendländische. Die ›Philosophie‹ ist in ihrem Wesen so ursprünglich abendländisch, daß sie den Grund der Geschichte des Abendlandes trägt. Aus diesem Grunde allein ist die Technik erwachsen. Es gibt nur eine abendländische Technik. Sie ist die Folge der ›Philosophie‹ und nichts außerdem.

Statt des mit Bedacht gesetzten Titels der Vorlesung »Der Anfang des abendländischen Denkens« möchte man auch sa-

gen: »Der Beginn (oder der Ursprung) der Philosophie im Abendland.« Warum wir uns an den anderen Titel halten, muß auf dem Gang dieser Vorlesung ans Licht kommen.

Kant sagt einmal in der Einleitung (Abschnitt IV) zu seiner Logikvorlesung: »*Wann* und *wo* aber unter den Griechen der philosophische Geist zuerst entsprungen sei, das kann man eigentlich nicht bestimmen.«¹ Unsere Besinnung auf den Anfang des abendländischen Denkens maßt sich nicht an auszumachen, wann und wo die ›Philosophie‹ entsprungen ist. Wir begnügen uns mit dem Versuch, aus der Ferne in einigem Umkreis den Grund des ›Ursprungs‹ der ›Philosophie‹, d. h. der Metaphysik, zu erfahren. Wir nennen diejenigen Denker, die im Umkreis des ›Anfangs‹ denken, die anfänglichen Denker. Deren sind der Zahl nach drei. Sie heißen Anaximander, Parmenides und Heraklit. In dieser Vorlesung halten wir uns nur an den zuletzt genannten. Im Wort des Heraklit mögen wir einiges vom ›Anfang‹ erfahren.

¹ Immanuel Kant, *Logik*, WW (Cass.) Bd. VIII, S. 346.

EINLEITUNG

VORBEREITENDE BESINNUNG ÜBER DAS
ANFÄNGLICHE UND DAS WORT

*§ 1. Zwei Geschichten über Heraklit als Hinleitung zu
seinem Wort*

Vom Lebensgang Heraklits, dessen Zeit in die Jahrzehnte zwischen 540 und 480 fällt, wissen wir gleich wenig wie von dem des Anaximander und des Parmenides. Es wäre verkehrt, das Fehlen biographischer Nachrichten zu beklagen; denn wer Parmenides ist und wer Heraklit ist, bestimmt sich allein aus dem, *was* Parmenides, *was* Heraklit gedacht hat; das erfahren wir nie durch ›Biographien‹. Daher kann auch die Biographie eines Denkers weithin richtig sein, während die Darstellung seines Denkens durchaus unwahr bleibt. So hat Nietzsche eine lebendige Schilderung der ›Persönlichkeit‹ des Heraklit gedichtet. Diese Darstellung konnte jedoch nicht verhindern, daß Nietzsche die fürchterlichste Mißdeutung dessen hinterlassen und in Umlauf gebracht hat, was Heraklit denkt.

Die Frage, wer Heraklit sei, findet, gesetzt daß sie in den Grenzen gefragt wird, innerhalb deren hier überhaupt so gefragt werden darf, ihre Antwort in dem Wort, das der Denker als Denker gesagt hat. Ein Abglanz dieses Wortes verbirgt sich aber in den ›Geschichten‹, die zuweilen über die Denker aufbewahrt sind. Solche ›Geschichten‹ enthalten, selbst wenn sie erfunden sind oder gerade deshalb, eine ursprünglichere Wahrheit als die richtigen Daten, die durch die historische Forschung festgestellt werden. Die historisch-biographischen Feststellungen bewegen sich stets im Medium des Gleichgültigen und dienen der Befriedigung der biographischen Neugier.

Wir beachten hier zunächst zwei ›Geschichten‹ über Heraklit. Ob das darin Erzählte sich zugetragen hat, ist nicht nachzuweisen. Daß aber diese ›Geschichten‹ aufbewahrt sind, bezeugt uns etwas über das Wort, das dieser Denker gesprochen. Wir verstehen die ›Geschichten‹ freilich erst aus dem, was Heraklit selbst gedacht und gesagt hat. Gleichwohl können sie wiederum dazu dienen, uns gleichsam von außen her für dieses Wort achtsam zu machen. Die ›Geschichten‹ sollen nicht die fehlende ›Biographie‹ ersetzen, um so schließlich doch noch die Darstellung des sogenannten ›Werkes‹ ›biographisch‹ einzuleiten, sondern die ›Geschichten‹ sollen uns anleiten, das ›Biographische‹ und die ›historische Persönlichkeit‹ als das Unwesentliche zu erkennen. Die ›Geschichten‹ lassen uns aufmerken auf den Bereich, aus dem Heraklits Wort gesagt ist.

a) Das Denken Heraklits im Umkreis von Feuer und Streit
und in der Nähe zum Spiel

Die eine ›Geschichte‹ lautet:

Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἱ ἐπειδὴ προσιώντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἱπνῷ ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιεῖναι θαρροῦντας · εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς . . .²

»Von Heraklit erzählt man (ein Wort), das er zu den Fremden gesagt habe, die zu ihm vorgelangen wollten. Herzukommend sahen sie ihn, wie er sich in einem Backofen wärmte. Da blieben sie stehen (überrascht und dies vor allem deshalb), weil er nämlich ihnen (den Zaudernden auch noch) Mut zusprach und sie hereinkommen hieß mit dem Wort: ›Auch hier nämlich sind anwesend Götter‹.«

Die Menge ist in ihrer neugierigen Zudringlichkeit zum Denker und zu seinem Aufenthalt enttäuscht und ratlos. Sie glaubt, den Denker in Verhältnissen antreffen zu dürfen, die

² Aristoteles, de part. anim. A5. 645 a 17 sqq.

gegen das sonstige Dahinleben der Menschen überall die Züge der Ausnahme und des Seltenen und daher Aufregenden tragen. Die Menge hofft, durch ihren Besuch bei dem Denker Sachen zu finden, die – für eine gewisse Zeit wenigstens – den Stoff lieferten zu einem unterhaltenden Gerede. Die, die den Denker besuchen wollen, hoffen, ihn vielleicht gerade in dem Augenblick zu sehen, da er in den Tiefsinn versunken ›denkt‹, nicht etwa, um von dem Denken betroffen zu werden, sondern lediglich deshalb, damit man sagen kann, einen gesehen und gehört zu haben, von dem man wiederum nur sagt, daß er ein Denker sei.

Statt dessen finden die Neugierigen den Denker in einem Backofen. Das ist ein recht alltäglicher und geringfügiger Ort. Allerdings wird hier das Brot gebacken. Aber Heraklit ist ja im Backofen nicht einmal mit dem Backen beschäftigt, sondern er hält sich hier nur auf, um sich zu wärmen. So verrät er auch noch an diesem alltäglichen Ort die ganze Dürftigkeit seines Lebens. Der Anblick eines frierenden Denkers bietet wenig ›Interessantes‹. Die Neugierigen haben denn auch bei diesem enttäuschenden Anblick sogleich die Lust verloren, noch näher zu kommen. Was sollen sie hier? Diese alltägliche und reizlose Bedürftigkeit, daß einer friert und am Ofen steht, kann jedermann jederzeit bei sich zu Hause finden. Wozu sollen sie also einen Denker aufsuchen? Heraklit liest die enttäuschte Neugier in den Gesichtern. Er erkennt, daß bei der Menge schon das Ausbleiben einer erwarteten Sensation hinreicht, um die Angekommenen zur Umkehr zu drängen. Deshalb spricht er ihnen Mut zu und fordert sie eigens auf, doch einzutreten, mit den Worten: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεός . . . »auch hier nämlich sind anwesend Götter«.

Dieses Wort stellt den Aufenthaltsort des Denkers und seine Beschäftigung in ein anderes Licht. Ob die Besucher sogleich und ob sie überhaupt dies Wort verstanden und alles in diesem anderen Licht anders gesehen haben, sagt diese Geschichte nicht. Aber daß diese Geschichte erzählt worden und noch uns

Heutigen überliefert ist, beruht darauf, daß diese Geschichte aus der Atmosphäre des Denkens dieses Denkers stammt und sie also bezeichnet. καὶ ἐνταῦθα – auch hier im Backofen, an diesem alltäglichen und gewöhnlichen Ort, wo jedes Ding und jeder Umstand, jedes Tun und Denken durch und durch vertraut, geläufig und geheuer ist, »auch da«, in diesem Umkreis des Geheueren εἶναι θεούς, ist es so, daß »anwesen Götter«. θεοί sind die θεάοντες καὶ δαίμονες. Das Wesen der Götter, die den Griechen erschienen, ist eben dieses Erscheinen im Sinne des Hereinblickens in das Geheuer, so zwar, daß das in das Geheuer herein und so aus ihm heraus Blickende das Ungeheuer ist, das sich in dem Umkreis des Geheueren dargibt. Auch hier, sagt Heraklit, im Backofen, wo ich mich wärme, waltet die Anwesenung des Ungeheueren in das Geheuer. καὶ ἐνταῦθα – »auch da« – sagt der Denker und spricht damit noch auf den Sinn der Besucher ein und spricht so in gewisser Weise nach dem Sinn und nach der Gesinnung der Menge. Gesetzt aber, das Wort eines Denkers sagt, was es sagt, in anderer Weise als die Sprache des Alltags, so daß in jedem geläufigen Vordersinn seiner Rede notwendig schon ein Hintersinn sich verbirgt, dann gibt dieses Wort Heraklits, wenn wir es als denkerisches Wort vernehmen, einen seltsamen Aufschluß.

Wenn der Denker sagt: καὶ ἐνταῦθα – »auch da«, ἐν τῷ ἰπνῶι – »im Backofen«, weist das Ungeheuer an, dann will er in Wahrheit sagen: *nur* da ist Anwesenung der Götter. Wo nämlich? Im unscheinbaren Alltäglichen. Ihr braucht dem Vertrauten und Geheueren nicht auszuweichen und dem Ausgefallenen, dem Aufregenden und Aufreizenden nachzujagen in der trüglichen Hoffnung, so dem Ungeheueren zu begegnen. Ihr sollt euch nur an euer Tägliches und Geheueres halten, wie ich hier, der im Backofen sich aufhält und sich wärmt. Ist das, was ich tue und wobei ich mich aufhalte, nicht genug erfüllt mit Zeichen? Der Backofen schenkt das Brot. Wie aber soll der Mensch recht leben ohne die Gabe des Brotes? Diese Gabe des Backofens gibt das Zeichen für das, was die θεοί, die Götter,

sind. Sie sind die *δαίοντες*, die im Geheueren Sichdargebenden als die Ungeheueren. Ich wärme mich am Ofen und bleibe so in der Nähe des Feuers, griechisch *πῦρ* –, was aber zugleich bedeutet: Licht und Glut. Ihr findet mich hier im Bezug zum Feuer, worin allein der Strahl des Lichtblickes der Hereinblickenden möglich ist in einem mit dem Strahl der Wärme, die ›aufgehen‹ läßt in das Erscheinen, was in der Kälte sonst der Starre des Nichtseins zum Opfer fällt.

Wir werden im folgenden darauf achten müssen, ob und in welcher Weise das Denken Heraklits immer in der Nähe und im Umkreis des Gedankens vom ›Feuer‹ bleibt, um zu ermessen, was die Geschichte vom Denker am Backofen an ›Wahrheit‹ verbirgt. Wenn nun aber diese Geschichte etwas Kennzeichnendes über Heraklits Denken enthalten soll und nicht nur solches, was in gewisser Weise für jeden Denker gilt, dann muß in dem Wort Heraklits, das die Geschichte überliefert, noch etwas gesagt sein, worauf wir zwar schon hindeuteten, was wir jedoch noch nicht hinreichend und eigens gefaßt haben.

καὶ ἐνταῦθα θεός: »auch da« und gerade da, im Unscheinbaren des Geheueren, west das Ungeheuere der Hereinscheinenden. Dies will sagen: Da, wo ich, der Denker, mich aufhalte, ist das Unscheinbare beisammen mit dem höchsten Erscheinenden und Scheinenden. Da, wo ich den Aufenthalt habe, ist das, was sich gegenseitig auszuschließen scheint, in eins zusammengekommen. Hier im Bereich des Denkers ist überall das, was gegeneinander steht und sich auszuschließen scheint, nämlich das Gegenwendige, zugleich das, was zueinander sich zuwendet. Diese Zuwendung muß vielleicht sogar sein, damit auch nur eines gegen das andere sich wenden kann. Wo solches waltet, west der Streit (*ἔρις*). Der Denker verweilt in der Nähe des Streithaften.

Wir werden im folgenden darauf achten müssen, ob und in welcher Weise das Denken Heraklits stets im Umkreis dessen

bleibt, was das Wort *ἔρις* (Streit) nennt, um zu erkennen, daß diese ›Geschichte‹ im besonderen über Heraklits Denken ein Licht aufgehen läßt.

Die andere Geschichte über Heraklit lautet:

ἀναχωρήσας δ' εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος μετὰ τῶν παίδων ἡστραγάλιζε · περιστάντων δ' αὐτὸν τῶν Ἐφεσίων, 'τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε;' εἶπεν · 'ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι;'³

»Er aber hatte sich in das Heiligtum der Artemis zurückgezogen, um da mit den Kindern das Knöchelspiel zu spielen; hier standen nun die Ephesier um ihn herum, und er sagte zu ihnen: ›Was, ihr Schufte, bestaunt ihr da? Oder ist es nicht besser, dies zu tun als mit euch zusammen um die πόλις sich zu bemühen?‹«

Diese zweite Geschichte gibt ein ähnliches Bild, insofern wieder die Menge neugierig gaffend dem Denker sich genahet hat und um ihn herumsteht. Die Ephesier sind genannt, also die Landsleute Heraklits. Jetzt freilich verweilt er nicht an einem alltäglichen und geringen Ort. Er ist weggegangen in den heiligen Bezirk des Tempels der Artemis. So ist wiederum die Nähe zu den Göttern berichtet, aber in einer Weise, die nicht an das Erstaunliche rührt, daß im Backofen die Götter anwesen. Der heilige Tempelbezirk spricht hier schon für sich deutlich genug. Allerdings gibt es hier nun erst recht die Gelegenheit zum Staunen. Der Denker kümmert sich gerade nicht um die Göttin, er spielt mit den Kindern das Würfelspiel (*ἡστράγαλος*, der Wirbelknochen, Knöchel, Würfel). Ein Denker, von dem selbst der gewöhnliche Mensch Ernst und Tief-sinn erwartet, treibt Kinderspiele. Wenn ihm aber schon, nach seinem eigenen Wort aus der ersten Geschichte, an der Nähe der Götter so sehr gelegen ist, daß er sie sogar im Backhaus findet, wie kann er dann gar im Bezirk des Hauses der Göttin

³ Diogenes Laertius, IX, 3.

ἄλλότρια treiben, d. h. unpassende Dinge? Wieder liest der Denker in den Mienen der Umstehenden ein ratloses Sichwundern. Wiederum spricht er sie an. Allein sein Wort hat jetzt einen anderen Ton. Das Wort der ersten Geschichte ist ermutigend, einladend. Jetzt fragt er: τί, ὃ κάκιστοι, θαυμάζετε; – »Was, ihr Schufte, bestaunt ihr da?« Das Wort ist heftig, verachtend, abweisend. Das erstgenannte Wort lud die Umstehenden ein, mit ihm die Anwesenheit der Götter zu erfahren. Im jetzt gesprochenen Wort schließt sich der Denker entschieden aus von dem, was die Umstehenden treiben. Der Denker will, so scheint es wenigstens, nichts zu tun haben mit dem πολιτεῦσθαι, der Sorge um die πόλις.

Man könnte hier versucht sein, die ›Situation‹ modern zu deuten und zu vermerken, daß der Denker sich hier als einen ›unpolitischen‹ Menschen bekenne, der sich nur im Zirkel seiner ›privaten Existenz‹ eigensüchtig herumdrehe. Aber solche Modernisierungen und bei den Historikern fast unvermeidliche ›Anspielungen‹ auf die jeweilige Gegenwart sind jedesmal von Übel, weil sie im voraus schon darauf Verzicht tun, dem Gewesenen sein geschichtliches Eigenwesen zu lassen und d. h. geschichtlich zu denken. Ein anderes nämlich ist es, historisch ein Bild der Vergangenheit für die jeweilige Gegenwart herzustellen, ein anderes, geschichtlich zu denken, d. h. das Gewesene als das schon wesende Kommende zu erfahren. Alle nur historischen Verlebendigungen der Vergangenheit sind stets die schlechten Fassaden geschichtlicher Irrtümer.

Im Falle des Heraklit ist gar nicht ausgemacht, ob der Verzicht auf das πολιτεῦσθαι auch schon eine Absage an die πόλις einschließt. Wie, wenn, griechisch gedacht, die Sorge um die Anwesenheit der Götter die höchste Sorge um die πόλις wäre? So steht es in Wahrheit; denn die πόλις ist⁴, immer griechisch gedacht, der Pol und die Stätte, um die sich alles Erscheinen des wesenhaft Seienden und damit auch das Unwesen alles

⁴ Vgl. Gesamtausgabe Bd. 54.

Seienden dreht. Steht es so, dann ist, immer griechisch gedacht, der Denker bei seiner Sorge um die Wesensnähe der Götter der eigentlich ›politische‹ Mensch. Dann ist πολιτεύεσθαι und πολιτεύεσθαι auch bei den Griechen nicht unmittelbar und nicht jedesmal das Gleiche. Dann weist Heraklit in seinem Wort an die Ephesier nur deren Erwartung zurück, daß er als Denker aus der ihm zugemessenen Sorge herausfalle, um durch das unmittelbare Zusammenwirken mit ihnen in eine ihm ungemäße Bemühung um die πόλις zu verfallen (vgl. Fragment 121). Dann verweist diese Zurückweisung mittelbar in das Nötige der Not der denkerischen Sorge, nämlich denkend um das Ungeheuere in allem Geheueren besorgt zu sein.

Doch ist das Sorge um das Ungeheuere und um die eigene Göttin der eigenen πόλις, wenn einer mit den Kindern im Tempelbezirk der Göttin ›Würfel‹ spielt? So werden wir fragen. So fragen die Ephesier. Heraklit jedoch verweist den Umstehenden diese Frage keineswegs. Er bringt sie vielmehr gerade darauf, recht zu fragen, nämlich nach dem, was sie denn an seinem jetzigen Tun bestaunen.

τί . . . θαυμάζετε; – »Was bestaunt ihr da?« Staunt ihr darüber, daß ein Denker, abseits der Bezirke des Handelns und der Erfolge, im nutzlosen Spiel nur die Zeit vertreibt und nicht einmal seinen Gedanken nachgeht, was doch das wenigste ist, was von einem Denker gefordert werden darf? Wenn sie sich nur darüber wundern, verstehen sie allerdings nichts von seinem Verhalten. Als bloßer Zeitvertreib wäre das Spiel mit den Kindern in der Tat nicht besser als die Gafferei der Ephesier. Warum verdient es also, wenn es für den Denker besser sein soll, den Vorzug? Welches wahrhaft Erstaunliche verbirgt sich in dem harmlosen Tun des Denkers? Liegt in diesem durchaus vertrauten und geheueren Spielen mit den Kindern die Nähe zu einem ungeheueren Spiel? Wenn ja, dann wäre das heftige Wort des Denkers an die Ephesier nur dem Anschein nach abweisend, so wie das Wort im Backofen auch nur dem Anschein nach bloß leichthin einladend ist, gleich als lie-

ßen sich dort die Götter geradezu von jedem beliebigen in jeder Verfassung antreffen.

Wir werden im folgenden darauf achten müssen, ob und in welchem Sinne das Denken Heraklits stets aus der Nähe zu einem Spiel bestimmt ist, ob sich ihm gar das im denkerischen Denken Zu-denkende als so etwas wie ein Spiel enthüllt.

b) Das Wort Heraklits im Schutze der Artemis

Beide Geschichten über Heraklit zeigen, wenngleich in verschiedener Weise und Deutlichkeit, daß im Denken des Denkers eine Nähe der Götter waltet. Man könnte dies, falls man je darauf achtete, nach späteren Vorstellungen der Metaphysik sich leicht erklären durch den Hinweis, daß eben im denkerischen Denken, wo das Ganze der Welt vorgestellt wird, notwendig auch der allgemeine Weltgrund, d. h. das Göttliche, in einem weiten und unbestimmten Sinne, mit vorgestellt werde. Man kann ja auch leicht nachweisen, wie in aller Metaphysik von Platon bis Nietzsche ein theologisches Moment vorherrscht, weil als allgemeine Weltursache ›das Göttliche‹ gedacht ist. Hierin liegt auch der Grund für einen weittragenden Vorgang innerhalb der abendländischen Geschichte. Wir denken an das wechselweise Verhältnis zwischen der Metaphysik und dem Christentum.

Allein, wir tun gut daran, schon zu Beginn dieser Vorlesung alle theologischen Deutungen aus dem anfänglichen Denken fernzuhalten und somit auch die Meinung, bereits in ihrem Beginn sei die Philosophie durch die Theologie bestimmt. Denn die Götter und das Göttliche des Griechentums eignen sich nicht für eine Theologie, auch dann nicht, wenn wir diesen Titel sehr weit fassen und darunter nicht nur die rationale Erklärung und Ordnung des Lehrgehaltes einer vorgegebenen ›Religion‹ verstehen. Es gibt überhaupt keine griechische ›Religion‹. Das Wort *religio* und die Sache sind römischen Wesens. Weil es

keine griechische ›Religion‹ gibt, gibt es auch keine griechische ›Theologie‹.

Daß nun aber die für den Denker Heraklit wesentliche Nähe der Götter ihr eigenes Wesen hat, bekundet sich in der zweiten Geschichte. Hier ist eigens die Göttin Artemis genannt. Man möchte hier jedoch zu bedenken geben, daß die Nennung der Artemis keineswegs für Heraklit als den Denker kennzeichnend sei, sondern für Heraklit den Ἐφεσίους. Seit alten Zeiten gab es in Ephesos ein Heiligtum der Artemis. Es bestand noch in spätgriechischer Zeit, als Paulus dort auf seinen Missionsreisen vor den Ephesiern predigte. Bei einem Aufstand der Ephesier gegen die christliche Predigt des Paulus erscholl zwei Stunden lang der Ruf μεγάλη ἡ Ἀρτεμις τῶν Ἐφεσίων.⁵

Doch die Frage bleibt, ob die historische Erklärung, das Artemision sei eine allgemeine Sache der Ephesier gewesen, für sich genommen, schon das Wahre faßt und fassen kann. Zu fragen bleibt, ob die Göttin Artemis in den Berichten über Heraklit nur erwähnt wird, weil Heraklit ein Ephesier war, oder ob das Denken dieses Denkers in den Bezug zu dieser Göttin gestimmt ist durch das, was dieser Denker als anfänglicher Denker der Griechen denken mußte.

Wir sagen, und zwar zunächst nur in der Form einer Behauptung: Artemis ist die Göttin des Denkers Heraklit, nicht bloß die Göttin des Ephesiers. Sie ist aber die Göttin des Denkers, weil sie die Göttin dessen ist, was der Denker zu denken hat.

Wer ist Artemis? Es wäre vermessen, wollten wir meinen, durch einige Feststellungen aus der ›Mythologie‹ diese Frage beantworten zu können. Die hier nötige und allein mögliche Antwort hat die Art einer Verantwortung, die den geschichtlichen Entscheid enthält, ob wir das ›Wesen‹ dieser Göttin und des griechischen Göttertums als ein gewesenes zu bewahren vermögen oder nicht. Ob wir dann noch ›literarisch-poetisch‹

⁵ Vgl. Act. apost. XIX, 34.

an den griechischen Göttergestalten uns ergötzen oder sie mythologisch-historisch gelehrt nur erklären, gilt gleichviel. In beiden Fällen sind sie dann nur Objekte unseres ›Erlebens‹, das im einen Falle bewegter und empfindsamer, im anderen Falle steifer und langweiliger ausfällt. Die ganz andere Frage jedoch ist, ob das verborgene Wesen der Geschichte, in die wir gehören, aus einer wesentlichen Not zu einer Zwiesprache mit dem genötigt ist, was den Griechen ihre θεοί gewesen. Die eigentliche Antwort auf die Fragen ›Wer ist Artemis?‹ und ›Wer ist Zeus?‹ verbirgt sich noch in unserer kommenden Geschichte, sofern nur diese selbst dem Gewesenen entgegnet.

Die hier und im folgenden stellenweise auftauchenden Bemerkungen über die ›Götter‹ der Griechen bleiben überall vorsichtige Hinweise und Aushilfen, die nicht weit tragen. Die Kenntnis dieser Bemerkungen darf nie zur Meinung verleiten, mit der Beherrschung der mythologischen Aussagen und der poetischen Ausmalung derselben sei auch schon ein Wissen von den Göttern erlangt dergestalt, daß dieses Wissen den Bezug zu den Göttern erfüllt, in dem sie sich den Menschen gewähren. Der Bezug der Griechen zu den Göttern ist überdies ein *Wissen* und nicht ein ›Glauben‹ im Sinne eines willentlichen Fürwahrhaltens aufgrund autoritativer Verkündigung. Wir ermessen es noch nicht, in welcher anfänglicher Weise die Griechen die Wissenden gewesen. Weil sie es gewesen, deshalb fanden sie den Anfang des eigentlichen Denkens. Nicht etwa waren sie Wissende, weil sie eine Philosophie besaßen.

Wer ist nun aber die Göttin des Heraklit? Wer ist Artemis? Artemis ist die Schwester Apollons, beide wurden auf der Insel Delos geboren. Die letzte Strophe des Gedichtes »Gesang des Deutschen«⁶, worin Hölderlin das Wesen der Deutschen gedichtet hat, beginnt mit der Frage, die der Dichter an die Muse, d. h. an den ›Engel‹ des Vaterlandes des Deutschen, stellt. Die Frage fragt zuletzt nach der Insel Delos, dem Ge-

⁶ Hölderlin, WW (Hellingrath) Bd. IV, S. 129–131.

burtsort des Apollon und der Artemis. Die Schlußstrophe des Gedichtes lautet:

Wo ist dein Delos, wo dein Olympia,
 Daß wir uns alle finden am höchsten Fest?
 Doch wie erräth der Sohn, was du den
 Deinen, Unsterbliche, längst bereitest?

Artemis, die Schwester, mit dem Bruder aus Delos stammend, trägt dieselben Zeichen wie der Bruder Apollon: Leier und Bogen, die in einer geheimnisvollen Weise und daher auch in ihrer ›äußeren Gestalt‹ das Selbe sind. Die Leier ist das Zeichen des ›Saitenspiels‹ und seiner ἀρμονία. Wieder trifft uns das ›Wesen‹ des Spiels. Die Griechen kennen Artemis als die Jägerin und als die ›Göttin der Jagd‹. Wir meinen natürlich, aus irgendeinem ungefähren Begriff zu wissen, was ›Jagd‹ sei, und übertragen diese Vorstellung dann unbesehen auf die Göttin der Jagd. Jagd und Tiere gehören in die ›Natur‹ – φύσις. Artemis ist die Göttin der φύσις. Ihre Gespielinnen, die Nymphen, spielen das Spiel der φύσις. Dieses Wort nennt das sich öffnende Hervorkommen und Aufgehen, ›auf‹ und hinauf in das unverborgene Dastehen und Ragen (πέλειν). Die Göttin der φύσις ist die Ragende. Daher erscheint sie in hoher Gestalt. Ihre Schönheit ist die des hohen vornehmen Erscheinens. Den Mädchen, denen Artemis wohl gesinnt ist, schenkt sie hohen Wuchs⁷.

Sollte nun aber die φύσις dasjenige sein, was für die anfänglichen Denker das einzig Zu-denkende bleibt, dann müssen wir zu gegebener Zeit allerdings staunend dabei verweilen, daß Artemis in der Nähe Heraklits erscheint. Diese Nähe wäre dann gerade das Zeichen dafür, daß Heraklit ein anfänglicher Denker ist. Artemis erscheint mit Fackeln in beiden Händen. Sie heißt φωσφόρος – die Lichtbringerin –; das Wesen des Lichtes (φάος, φῶς) ist die Helle, die allererst etwas erscheinen

⁷ Vgl. Homer, Odyssee XX, 71: ... μήκος δ' ἔπορ Ἄρτεμις ἀγνή – »hohen Wuchs aber bereitet Artemis, die heilige«.

und so aus dem Verborgenen in das Unverborgene hervorkommen läßt. Das Wesen der φύσις aber ist insgleichen das Aufgehen und Sichentbreiten ins Offene und Gelichtete. φῶς – φάος – Licht und φύσις – Aufgehen und φαίνω – scheinen und erscheinen wurzeln in einem und dem selben Wesen dessen, was weder die anfänglichen Denker der Griechen noch gar je ein späteres Denken in der Einheit seines Wesensreichtums gedacht hat.

(Wir nennen es in einem einzigen, aber noch ungedachten Wort die Lichtung. Die Lichtung im Sinne des erhellend öffnenden Bergens ist das anfänglich verhüllte Wesen der ἀλήθεια. Das ist der griechische Name für die sonst sogenannte Wahrheit, die für die Griechen aber die Unverborgenheit und Entbergung ist. Im verhüllten Wesen der ἀλήθεια haben φύσις (Natur) und φάος (Licht) den Grund der verborgenen Einheit ihres Wesens. Daß neuerdings die moderne Sprachwissenschaft, ohne jede Ahnung des genannten Wesenszusammenhanges zwischen φύσις und φάος, zu der Entdeckung gekommen ist, die Wörter φύσις und φάος als dasselbe Wort zu erkennen, mag hier nur beiläufig angemerkt sein. Die sprachwissenschaftliche Erkenntnis beweist nichts, weil sie ja nur ein Nachtrag und eine Folge ist von Einsichten in Wesenszusammenhänge, die sie ungewußt und undurchdacht in Anspruch nimmt.)

Artemis ist die Göttin des Aufgangs, des Lichtes, des Spiels. Ihr Zeichen ist die Leier, die in der Gestalt des Bogens erscheint, griechisch gedacht also dasselbe ist wie der Bogen. Die Leier, d. h. jetzt der Bogen, versendet den Pfeil. Dieser bringt den Tod. Die Tode aber, die ihr Pfeil schickt, sind die ›plötzlichen‹, ›sanften‹ und ›lieblichen‹. Die Göttin des Aufgangs, des Spiels und des Lichtes ist zugleich die Göttin des Todes, gleich als ob das Lichte und Spielende und das Aufgehende das Selbe seien wie der Tod. Das Aufgehen, das Sichlichten, das Spielen kennzeichnen eher das Wesen der ζωή, des ›Lebens‹, und des ζῶον, ›des Lebendigen‹. Unser Wort ›Leben‹ ist bereits durch das christliche und neuzeitliche Denken so belastet, daß es nichts

von dem nennt, was die Griechen unter ζωή und ζῶον verstehen. Wenngleich unser Wort ›Leben‹ nur eine unbestimmte und wirre Übersetzung des griechischen Wortes ζωή bleibt, so können wir doch bei diesem Wort ›Leben‹ das denken, daß ›Leben‹ der Gegensatz zum Tod ist. Wie soll also die Göttin des Sichlichtens, Aufgehens und Spielens zugleich die Göttin des Todes, d. h. des Finstern, des Untergehens und der Starre, sein? Leben und Tod sind das Gegenwändige. Allerdings. Aber das Gegenwändige wendet im äußersten Entgegen eines dem anderen sich innigst zu. Wo solches waltet, ist der Streit, die ἐρις. Für Heraklit, der den Streit denkt als das Wesen des Seins, ist Artemis, die Göttin mit Bogen und Leier, die Nächste. Aber ihre Nähe ist die reine Nähe – d. h. die Ferne. Nähe und Ferne müssen wir in all dem freilich griechisch denken und nicht ›modern‹, will sagen, als zahlenmäßig geringeren oder größeren Abstand zwischen Raumstellen.

Wenn aber, wie wir behaupten, Artemis die Göttin des Heraklit ist, muß dann nicht auch der Bruder gleichwesentlich sein wie die Schwester? Der Name Apollons ist zwar in den uns überlieferten Worten Heraklits nicht unmittelbar ausgesprochen. Gleichwohl wird dieser Gott in einem Spruch des Denkers unausgesprochen, aber eindeutig genannt, und zwar in einem Zusammenhang, der uns das Wesen dieses Denkens in einer entscheidenden Hinsicht aufhellt⁸. Das Denken Heraklits, worin das Zu-denkende durch die Nähe der Artemis ausgezeichnet ist, ist ob dieser schwesterlichen Nähe ›apollinisch‹. Wir gebrauchen diese Benennung freilich in einem erst zu klärenden Sinne, der sich von Nietzsches Begriff des Apollinischen nicht weniger unterscheidet wie von den übrigen innerhalb des ›Humanismus‹ und aller ›Klassik‹ sonst noch üblichen Begriffen. Die bereits durch Hegel aufgebrauchte und von Nietzsche dann vergrößerte und in die Sphäre des Sumpfes verschobene ›dionysische‹ Deutung des heraklitischen Denkens

⁸ Vgl. Fragment 93.

wird zum voraus und nebenbei ausgeschaltet durch den Hinweis, daß Artemis die Göttin dieses Denkers ist.

Jetzt gewinnt eine alte Überlieferung erst ihr eigenes Gesicht und Gewicht. Die Sage geht:

ἀνέθηκε δ' αὐτὸ (τὸ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον) εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν . . .⁹

»Er, nämlich Heraklit, brachte aber sie (gemeint ist die von ihm noch erhaltene Schrift) in das Heiligtum der Artemis, um sie dort zu bergen.«

So steht das Wort Heraklits im Schutze der Artemis. Das Wort wohl, aber nicht die Schrift, denn diese ward offenbar in das Schutzlose preisgegeben und zerbrochen. Uns Heutigen sind davon nur noch Bruchstücke erhalten. Dadurch ist jeder Versuch, das Denken Heraklits in der Helle des Verstehens nachzudenken, erschwert. Wir sind vor das Zusammenhanglose der vereinzelt erhaltenen Bruchstücke und Satzketten gestellt und kennen nicht die Einheit, in die sie zusammengehören. Besäßen wir dagegen die ganze unversehrte Schrift, dann müßten sich wohl die Gedanken dieses Denkers leicht aus ihrem eigenen Zusammenhang klar und hell darstellen lassen. So möchte man meinen. Aber diese Meinung ist freilich aus mancherlei Gründen irrig.

c) Die Dunkelheit des Denkers Heraklit

Schon zu der Zeit, als die Schrift des Heraklit noch unversehrt erhalten und bekannt war, stand dieser Denker eben aufgrund der noch unmittelbar zugänglichen Schrift in einem Ruf, der ihm auch durch die Jahrhunderte geblieben ist: ἐπεκλήθη ὁ Σκοτεινός – »Er (Heraklit) wurde mit dem Beinamen ›der Dunkle‹ genannt.« Aber daran, daß der Denker Heraklit ›der Dunkle‹ heißt, können wir nichts Besonderes

⁹ Diogenes Laertius, IX, 6.

finden, da doch jeder Denker, der wahrhaft ein Denker ist, leicht und oft in den Ruf der ›Unklarheit‹ und ›Dunkelheit‹ kommt. Die Menge stimmt diesem Ruf gern bei, da sie alles, was sie nicht unmittelbar versteht, sogleich als Beleidigung empfindet und diese mit der Kennzeichnung ›unklar‹ an den Denker zurückgibt. Meist wird in diesen Ruf der ›Unklarheit‹, worin übrigens die Denker wiederum am besten aufgehoben sind, noch der Verdacht eingemischt, die Denker sähen es sogar darauf ab, ihre Gedanken möglichst ›schwierig‹ und also ›dunkel‹ und somit als ›geheimnisvoll‹ und ›bedeutend‹ darzustellen.

(Schopenhauer, der das Verhängnis für Nietzsche geworden, hat durch sein maßloses Geschimpfe über Schelling und Hegel und deren Unklarheit selbst bewiesen, daß er kein Denker ist. Gleichwohl darf Schopenhauer als bedeutender Schriftsteller gelten, der in der Mitte des vorigen Jahrhunderts den Deutschen gerade noch eine blasse Ahnung von dem vermittelte, was ›Philosophie‹ ist.)

Die weit verbreitete Meinung über das Denken der Denker, daß es sich absichtlich in Dunkelheit hülle, hat ihr altes und berühmtes Vorbild in der Ansicht, die Cicero über Heraklit ›den Dunklen‹ äußert. Da freilich die Römer notorisch nichts mehr vom Denken der Griechen begriffen haben, ist die Meinung des römischen Schriftstellers Cicero über Heraklit nicht verwunderlich. Cicero meint¹⁰, Heraklit habe absichtlich so dunkel geschrieben. Der deutsche Denker Hegel, der schließlich einiges von der Wesensart eines Denkers wissen muß, hat in seinen »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«¹¹ auf diese Meinung des Cicero schon die Antwort gegeben. Hegel sagt, solche Absichtlichkeit (wie sie nämlich Cicero dem Heraklit unterstellt) wäre aber sehr platt; und sie ist nichts, als die eigene Platttheit des Cicero, die er zur Platttheit Heraklits macht. Hegel selbst aber gibt über Heraklits Dun-

¹⁰ De natura deorum I, 74.

¹¹ Hegel, Sämtliche Werke (Glockner), XVII, 347.

kelheit im unmittelbaren Anschluß an die genannte Bemerkung dieses Urteil: Heraklits Dunkelheit ist wohl mehr Folge einer vernachlässigten Wortfügung und der unausgebildeten Sprache.

Wir sind versucht, diese Erklärung Hegels als nicht weniger »platt« zurückzuweisen. Aber wir müssen bedenken, daß Hegel mit seiner Zeit, d. h. der Zeit Goethes und Humboldts und der Klassik, aber auch in der Übereinstimmung mit der damaligen abendländischen Überlieferung, das Denken und Sagen Platons für die klassische griechische Philosophie hält. Allerdings stellt Hegel zugleich auch wieder im Hinblick auf die spekulative Kraft und Tiefe den Aristoteles noch über Platon. Von Aristoteles sagt Hegel in denselben Vorlesungen¹²: »Es fehlt Aristoteles freilich die schöne Form Plato's, diese Süßigkeit der Sprache (des Schwatzens), [man möchte fast sagen, des Geschwätzes:] dieser Unterredungston, der ebenso lebendig, als gebildet und human ist«. Bei solcher Einschätzung der Sprache Platons und vor allem bei der Meinung, daß die Denker vor Platon nur von diesem her und nur auf diesen zu, somit nur als vorplatonische und vorläufige Denker, aufgefaßt werden müssen, ist es dann nicht zu verwundern, wenn Hegel bei Heraklit eine »unausgebildete Sprache« und eine »vernachlässigte Wortfügung« findet? Wir denken über das Denken und die Sprache der anfänglichen Denker jetzt anders; insgleichen urteilt man über den »archaischen Stil« der griechischen Kunst heute anders als die klassizistische Kunstgeschichte, wobei unentschieden bleiben mag, ob die jetzt übliche Auslegung des »Archaischen« eine dem Griechentum gemäße ist oder nicht. »Archaisch« kommt dem Wort nach von ἀρχή, das bedeutet Anfang. Ohne das Wissen vom Anfang tappt wohl die Auslegung der »archaischen Kunst« im Dunkel. Insgleichen dürfen wir die anfängliche Sprache der griechischen Denker nicht mit dem Zollstab der späteren hellenistischen Grammatik abmessen.

¹² WW, XVIII, 314.

Wiederholung

1) Der Hinweis auf ›Feuer‹ und ›Spiel‹ in den beiden Geschichten über Heraklit

Aus dem Umkreis des abendländischen Denkens kommen uns drei Denker entgegen: Anaximander, Parmenides und Heraklit. In dieser Vorlesung versuchen wir, auf das Wort des Heraklit aufmerksam zu werden. Am Beginn dieses Versuches mag es gut sein, sogleich die Atmosphäre zu erfahren, in der das Wort Heraklits gesagt wird. Da Heraklit ein Denker ist, wird wohl die Luft, die ihn umweht, die scharfe und kühle Luft jenes kühnen Handelns sein, das wir das denkerische Denken nennen. Zwei ›Geschichten‹ über Heraklit sollen dazu helfen, daß uns, wenn auch nur aus der fernsten Ferne, vielleicht ein Luftzug dieser Luft bisweilen anweht.

Die eine der beiden Geschichten lautet in der Übersetzung:

»Von Heraklit erzählt man (ein Wort), das er zu den Fremden gesagt habe, die zu ihm vorgelangen wollten. Herzukommend sahen sie ihn, wie er sich in einem Backofen wärmte. Da blieben sie stehen. Den Überraschten sprach er aber Mut zu und hieß sie hereinkommen mit dem Wort: ›Auch hier nämlich sind anwesend Götter.‹«

Die andere Geschichte lautet:

»Er aber (nämlich Heraklit) hatte sich in das Heiligtum der Artemis zurückgezogen, um da mit den Kindern das Knöchelspiel zu spielen; da standen nun die Ephesier (seine Landsleute) um ihn herum, und er sagte zu ihnen: ›Was, ihr Schufte, bestaunt ihr da? Oder ist es nicht besser, dies zu tun [was ich hier tue] als mit euch zusammen um die πόλις sich zu bemühen?‹«

Die eine Geschichte zeigt den Denker beim Backofen, die andere zeigt ihn beim Spiel mit Kindern. Wo ist hier und wo ist dort auch nur die Spur der scharfen und kühlen Luft, aus der das kühne Handeln stammt, das ›Denken‹ heißt?

Die eine Geschichte zeigt einen alltäglichen Ort, den Backofen, wo gleichwohl nach dem eigenen Wort des Denkers Götter anwesend sind. Die andere Geschichte dagegen zeigt den Ort eines Gottes (den Tempelbezirk der Göttin Artemis); aber hier gerade kümmert sich der Denker nicht um die Anwesenheit der Göttin, an welcher Anwesenheit ihm doch bei seinem Aufenthalt im Backofen alles liegt. Die Aufenthalte des Denkers zeigen jedesmal genau das Gegenteil von dem, was man erwartet. Beim Backofen ist man enttäuscht; im Tempelbezirk ist man überrascht. Von der Art und dem Wesen des Denkers oder gar seinem Denken kommt nichts zum Vorschein; wenigstens nicht unmittelbar; wenigstens nicht für das bloß gaffende Auge der Menge; dieses Auge sieht nur das, was unmittelbar in es fällt – das Augenfällige und das nur ihm Gefällige. Dieses Auge der Menge ist nicht geneigt, auf das zu merken, was der Augenschein über sich hinweg zeigt. Das Auge der Menge ist überhaupt nicht geübt, dem zu folgen, was ein solches Zeigen jeweils zeigt. Das Auge der Menge ist blind für die Zeichen. Was über den Augenschein hinausgeht, gilt den πολλοί, wie die Griechen sagen, d. h. den Allzuvielen, als Phantasterei und als eine Erfindung. Die Menge hält sich dagegen vorgeblich an das ›Wirkliche‹ und einfach Gegebene. Aber gleichwohl hat das Auge der Menge nicht den Blick für das Unauffällige, worin allein die echten Zeichen verborgen sind. Der Backofen zeigt auf das Brot und auf das Feuer und im ›Feuer‹ auf Glut und Helle. Der ›vernünftige Mensch‹ sieht eben einen Backofen. Und wer heute noch diese harmlose Geschichte vom Denker im Backofen als ›vernünftiger Mensch‹ liest, der muß mit Recht finden, daß es denn doch ›zu weit‹ gehe, wenn hier ein Zeichen des Feuers und gar ein Wink auf die Glut und das Licht gefunden werde.

Das Kinderspiel, davon die zweite ›Geschichte‹ erzählt, zeigt auf das Gelockerte und Gelassene, auf das Schwingende und Freie des Spiels, das gleichwohl als Spiel seine Regel hat und sein Gesetz und so in dem Bündigen und Geschlossenen bleibt,

was wir eine ›Welt‹ nennen, worein die Spielenden zwar versunken sind, ohne doch darin zu versinken.

Unversehens denken wir, wenn wir nach den beiden ›Geschichten‹ die Aufenthalte des Denkers gut bedenken, gar nicht mehr an den Denker, sondern an das, wobei er verweilt. Wir folgen den Zeichen, die auf das Feuer zeigen und auf das Spiel. Wir können von jetzt an die ›Persönlichkeit‹ des Denkers übergehen. Wir halten uns nur an das, wobei er sich aufhält, weil dies seinen Aufenthalt und aus dem seine Haltung und aus der sein eigenstes Verhalten, d. h. sein Denken, bestimmt. Wir denken, wenn wir Heraklit sagen, nicht an diesen Mann als einen ›Schöpfer‹ einer Philosophie; wir denken an das ›Feuer‹ und an das ›Spiel‹. Wir denken daran, weil es in das weist, was für sein Denken das Zu-denkende bleibt, dasjenige, wozu er in einer Freundschaft steht, das ist die *φιλία τοῦ σοφοῦ*, worin das Denken gründet, das dann ›Philosophie‹ heißt.

Wir werden also künftig darauf merken müssen, ob und inwiefern im Wort dieses Denkers wesentlich vom ›Feuer‹ und vom ›Spiel‹ gesagt ist, ob und wie mit dem ›Feuer‹ und mit dem ›Spiel‹ Wesenhaftes genannt ist, was zugleich in die Anwesenheit der Götter verweist. Wir werden dann hinterher erst, vielleicht eines Tages plötzlich, vielleicht gar nach Jahren einmal merken, welche *merkwürdige* Bewandtnis es hat mit diesen beiden harmlosen ›Geschichten‹ über den Denker Heraklit.

2) Das Zu-denkende in den Zeichen der Artemis: Leier, Bogen und Fackel. Die Dunkelheit des Denkers

Beide Geschichten zeigen in je verschiedener Weise darauf, daß zum Aufenthalt des Denkers eine Anwesenheit der Götter gehört. Beide Geschichten geben uns aber auch den Wink, daß diese Nähe der Götter eigener Art ist. Daher tun wir denn gut daran, nicht allzuviel und allzulaut und allzuoft von den Göttern zu reden. Bei aller Behutsamkeit in dieser Hinsicht

können wir jetzt doch das Seltsame nicht übergehen, daß in der zweiten Geschichte und dann auch noch in einer anderen Erzählung eigens die Göttin Artemis genannt ist. Man könnte zunächst für diese Tatsache die einleuchtende Erklärung vorbringen, daß Heraklit ja doch ein Ἐφέσιος sei; d. h. also: die Göttin Artemis ist nicht kennzeichnend für Heraklit, den Denker, sondern für Heraklit, den Mann aus Ephesos. Denn seit alten Zeiten gab es in Ephesos ein Heiligtum der Artemis, das »Artemision«. Artemis heißt auch Διώνη oder »Diana«. Die Göttin Artemis ist die Schwester des Gottes Apollon. Das Wesen beider, die nach der Sage auf der Insel Delos geboren wurden, ist aufgegangen in die Welt, deren Walten das Licht und das Lichte ist. Artemis erscheint mit den Fackeln in den Händen, weil sie die φωσφόρος ist, die Lichtbringerin. Artemis streift durch die Berge und Wälder und begegnet da als die Jägerin. Sie sucht die Tiere, in denen nach besonderer Weise das »Lebendige« erscheint, so daß heute noch in den Wörtern »zoologisch« und »animalisch« nicht nur das Tierische, sondern das Lebendige überhaupt gemeint wird. Es sei an die abendländische Definition des Wesens des Menschen erinnert: ζῷον λόγον ἔχον, animal rationale, das vernünftige Lebewesen; statt Lebewesen sagt Nietzsche z. B. einfach »Tier«.

Die Tiere und die Art, ihrer Spur nachzugehen und sie dabei auf die Vollendung ihres »Lebens« anzugehen, gehören in die φύσις; man sagt dafür ungemäß »Natur«. Das Wort φύσις bedeutet: das von sich aus Aufgehen ins Offene und Freie und im Aufgegangenen Dastehen und Erscheinen und im Erscheinen dem Freien sich dargeben und dabei doch einer Regel folgen. Also zu »wesen« ist das Wesen des Spiels. Zur φύσις gehört das Spiel. Die Nymphen, die das Spiel der »Natur« spielen, sind die Gespielinnen der Artemis. Das Zeichen des »Saitenspiels«, des Spiels überhaupt, ist die Leier. Sie erscheint in der Gestalt des Bogens. Griechisch gedacht, d. h. das »Erscheinen« als das Sein erfahren, »ist« daher die Leier der Bogen. Dieser versendet die todbringenden Pfeile. Die Jägerin, die

das Lebendige sucht, damit es den Tod finde, trägt die Zeichen von Spiel und Tod – Leier und Bogen. Ihr anderes Zeichen, ›die Fackel‹, ist als die umgestürzte und verlöschte Fackel das Zeichen des Todes. Die Lichtbringerin ist die Todbringerin. Leben und Tod und Licht und Nacht entsprechen einander, indem sie unter sich zugleich sich ›widersprechen‹. Artemis, die Hochragende, läßt diesen ›Wider-spruch‹ selbst durch ihr Erscheinen in alles Seiende hereinblicken. Sie ist die Erscheinung des Gegenwendigen, und nirgends und nie ist sie gesonnen, das Gegenwendige auszugleichen oder, einer Seite zugunsten, das Gegenwendige gar aufzugeben. Die Lichtbringerin ist als die Todbringerin die Erscheinung des Gegenwendigen. Sie ist das, weil sie ursprünglich schon das Ungeheure des Streites in das Geheure hereinblicken läßt. Artemis ist eine Bringerin des wesenhaften Streites, der $\xi\rho\iota\varsigma$. Dieser Streit ist nicht nur unaufhebbar, sondern zum Wesen des Streites gehört es, jeder Aufhebung und jedem Versuch zu einer solchen zu widerstreiten.

Hier müssen wir freilich beim Gebrauch des Wortes ›Streit‹ die gemeine Vorstellung von Streit, die in den Bezirk des Zankes und des Haders weist, fernhalten. Auch ›Kampf‹ und ›Krieg‹ reichen nicht zu, das Wesen des hier genannten ›Streites‹, der $\xi\rho\iota\varsigma$, zu erfüllen. Jeder Kampf und jeder Krieg ist eine Art und Abart der hier genannten $\xi\rho\iota\varsigma$, des Streites, aber niemals ist dieser in seinem Wesen und notwendig wesensgleich mit ›Kampf‹ und ›Krieg‹. Der Versuch, dem nachzudenken, was für den anfänglichen Denker Heraklit das Zu-denkende ist, wird dem Licht und dem Feuer, dem Spiel und dem Leben und in all diesem dem ›Streit‹ begegnen. Was die Göttin Artemis in ihrem Erscheinen erscheinen läßt, zeigt in das, was dem Denker das Zu-denkende ist.

Artemis ist die Göttin des Heraklit, insofern sie als Göttin $\theta\epsilon\acute{\alpha}$ – in das hereinblickt und in dem nahe ist, was dem anfänglichen Denker dieses Denkens sich auftut.

Das Wort dieses Denkers steht im Schutze dieser Göttin, das Wort als die Sage des Zu-sagenden. Weil aber das Wort nicht im Lauten der Wörter gründet, sondern weil der Wortlaut als der, der er ist, nur aus dem anfänglich lautlosen Wort erklingt, deshalb können die Wörter und Wortergestalten in der Schrift und im Buch zerbrechen, während das Wort bleibt.

Wir besitzen nur noch Bruchstücke der Schrift des Heraklit. Wie günstig wäre doch unser Versuch gestellt, dem Denken dieses Denkers nach-zudenken, wenn wir die unversehrte Schrift besäßen! Doch wir werden nachdenklich, wenn wir hören, daß Heraklit von altersher, schon aus der Zeit, da seine Schrift noch in ihrer Vollständigkeit zugänglich war, den Beinamen ὁ Σκοτεινός, »der Dunkle«, trägt. So wäre denn auch wohl die denkende Aneignung der unversehrten Schrift noch schwer genug. Oder ist der Beiname ὁ Σκοτεινός lediglich nur ein Schild, das ihm die anheften, die seine an sich klaren Gedanken durch Mißverstand verdunkeln? Also entstammt dieser Beiname nur dem Unverständnis der anderen und trifft wohl nicht das Wesen des Denkers selbst. Heraklit steht nur im »Ruf« der Dunkelheit, in welchen Ruf ein Denker leicht geraten kann. Cicero erklärt die Dunkelheit des Denkers aus einer absichtlichen Verschleierung seiner eigenen Gedanken. Hegel verweist dem Cicero diese Erklärung und setzt an ihre Stelle eine andere, die den Grund der Dunkelheit in der noch mangelhaften Wortfügung der frühen Sprache finden möchte. Doch wir lernen langsam die Einsicht, daß das »Primitive« der frühen Denker nicht das Unausgebildete und Unbeholfene ist, sondern das Primäre des Anfänglichen und der diesem und nur diesem eigenen Einfachheit. Die Sprache der anfänglichen Denker hat den Adel des Anfänglichen. Das Wort ist im Anfang des Sagens.

§ 2. *Das Wort im Anfang des Denkens*

a) Die ›Dunkelheit‹ des wesentlichen Denkens:
das wesenhafte Sichverbergen des Zu-denkenden (Sein)

Was ist, wenn wir den Adel des Wortes an dem messen, was im Wort das Zu-sagende bleibt, was ist dann gefügter als ein Spruch des Heraklit? Wo spricht eine höhere Sorgfalt des Wortes? Doch der Grund für den anfänglichen Adel dieser denkerischen Sprache liegt nicht in einer besonderen Sprachbegabung des Denkers, sondern im Wesen dessen, was in diesem Denken gedacht ist und das Zu-denkende bleibt, und was als dieses das Wort hervorruft, so daß der Denker nur dazu bestellt ist, diesen Ruf nachzusagen. Das Wort ist im Anfang des Sagens überhaupt noch nicht zum bloßen ›sprachlichen Ausdruck‹ hinabgefallen und zu ›Wendungen‹ veräußerlicht, von denen jede beliebige auch beliebig gut eine andere ersetzen kann. Das Wort ist hier noch in seinem anfänglichen Wesen – das Wort –, ohne daß die anfänglichen Dichter und Denker von diesem verborgenen Wesen des Wortes ein Wissen besitzen oder auch nur benötigen.

Das im anfänglichen Denken Zu-denkende ist nun freilich als der Grund des adeligen Wortes zugleich auch der Grund der Dunkelheit dieses Denkens. Hegel wäre allerdings nicht der Denker, der er ist, wenn er sich bei der angeführten äußerlichen Erklärung der Dunkelheit Heraklits beruhigt und über dessen Philosophie nicht auch das folgende gesagt hätte¹: »Das Dunkle dieser Philosophie liegt aber hauptsächlich darin, daß ein tiefer, spekulativer Gedanke in ihr ausgedrückt ist«, der Begriff, die Idee ist dem Verstande zuwider, kann nicht von ihm gefaßt werden, wogegen die Mathematik für ihn (d. h. den Verstand) ganz leicht ist. Um diese Erklärung Hegels hinreichend zu verstehen, müßten wir uns klar machen,

¹ Hegel, a. a. O., XVII, 348.

was Hegel mit »Begriff« und »Idee« und mit dem Titel »spekulativ« meint. Dazu wäre eine Erörterung über das Wesen der neuzeitlichen Metaphysik nötig, und d. h. eine Darstellung des Wesens der Wahrheit, worin das neuzeitlich erfahrene Seiende im Ganzen steht. Doch wir können für die nächste Absicht dieser Überlegungen auch ohne diese weitläufigen Erörterungen sehen, worin Hegel »hauptsächlich« den Grund und das Wesen des »Dunklen« in Heraklits Denken findet. Das Dunkel liegt nicht in der unklaren Ausdrucksweise Heraklits, sondern in der »Philosophie« selbst, weil sie in einer Weise denkt, die dem gewöhnlichen Verstand nicht vertraut und deshalb für ihn jederzeit schwierig ist. Dadurch bleibt das philosophische Denken seinem Wesen nach dunkel für den Gesichtskreis des gewöhnlichen Denkens. Dunkel ist die Philosophie also notwendig und immer, sofern sie nämlich aus dem Gesichtskreis des bloßen Verstandes, d. h. des alltäglichen Vorstellens und Meinens, betrachtet wird. Heraklit ist also ὁ Σκοτεινός, »der Dunkle«, nicht weil er sich absichtlich oder unabsichtlich unverständlich ausdrückt, sondern weil überhaupt jedes nur verständige Denken sich selbst vom Denken des Denkers, d. h. vom wesentlichen Denken, ausschließt. Für dieses selbst dagegen ist die Philosophie als solche nicht dunkel. Ihr Wesen besteht nach Hegel gerade darin, das, was zuerst verhüllt und unzugänglich ist, ans Licht des Wissens der unbedingten Gewißheit zu bringen. Das Zu-wissende selbst stellt sich da selbst in die Klarheit des unbedingten Wissens, worin jede Spur des Dunklen, d. h. des noch nicht unbedingt Gewußten, ausgegilt ist. Im Gedanken an dieses Wesen der Wahrheit der Philosophie als der absoluten »Wissenschaft« schließt Hegel am 28. Oktober 1816 seine akademische Antrittsvorlesung an der Universität Heidelberg mit dem Wort:

»Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte; es (das Wesen des Universums) muß sich

vor ihm (dem Denker der Philosophie) auftun, und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.«²

Hegel denkt danach auch das Denken Heraklits im Sinne der neuzeitlichen und seiner eigenen spekulativen Metaphysik, die ihre Darstellung im Werk Hegels vollendet, das er mit Bedacht »Wissenschaft der Logik« betitelt hat. Wie Hegel das Verhältnis seiner »Logik« zum Denken Heraklits und damit dieses selbst begriffen haben will, sagt Hegels Ausspruch: »es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen«³. Ingleichen nennt Nietzsche an einer Stelle, wo er seine »Vorfahren« aufzählt, zuerst »Heraklit«, dann »Empedokles«, dann »Spinoza«, dann »Goethe«⁴.

Für Hegel erscheint jedoch Heraklit keineswegs erst im geschichtlichen Hintergrund der Vollendung seiner Metaphysik in der »Logik«. Heraklit ist schon für den jungen Hegel, den Studenten der Philosophie, und seine Freunde Hölderlin und Schelling da. Die drei wohnten in Tübingen zusammen in einer Stube des Stifts (der Augustinerstube). Damals und später noch war unter Freunden der Eintrag von Gedenkworten in Stammbücher üblich. Hölderlin schrieb für den Freund Hegel folgenden Eintrag⁵:

G o e t h e
Lust und Liebe sind
die Fittige zu großen Thaten.

Tüb.
v. 12. Febr.
1791

Schriebs zum Andenken
dein Freund
M. Hölderlin

S(ymbolum). Εν και παν

² Hegel, a. a. O., XVII, 22.

³ Hegel, a. a. O., XVII, 344.

⁴ WW (Großoktav), XIV, 263.

⁵ Hölderlin, a. a. O., VI, 232.

Von Hölderlins Nähe zu Heraklit wissen wir aber eigens aus dem »Hyperion«. Im Gespräch auf der Überfahrt nach Athen, bei welcher Fahrt sie vielleicht an der Insel Delos vorbeifuhren, erhebt sich die Frage, »warum besonders die Athener auch ein philosophisch Volk seyn mussten?« In der Zustimmung zum Wort Diotimas sagt Hyperion: »Das große Wort, das *ἐν διαφερόνῳ αὐτῷ* (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie. Nun konnte man bestimmen, das ganze war da. Die Blume war gereift; man konnte nun zergliedern.«⁶ *Ὑπερίων* ist der Name für den, der weiter geht als die anderen, eben zu dem, was dem »vernünftigen Menschen« stets »zu weit geht«.

Bedenken wir aber, daß zwischen Hegels Metaphysik und dem Wort des Heraklit nicht nur überhaupt zweiundeinhalb Jahrtausende abendländischer Geschichte liegen, bedenken wir zuvor, daß bereits seit Platon das abendländische Denken aus seinem Anfang fort und in ein anderes, nachmals sich verfestigendes Wesen, nämlich in die Metaphysik, übergegangen ist, dann kann uns freilich auch Hegels Erklärung der Dunkelheit des Heraklitischen Denkens nicht genügen.

Denn gerade die genannte Voraussetzung der Hegelschen Metaphysik, daß das Universum dem Mut des Erkennens nicht widerstehen könne und sich dem Willen zur unbedingt sicheren Erkenntnis, d. h. dem Willen zur absoluten Gewißheit, öffnen *müsse*, gerade diese Grunderfahrung des Hegelschen Denkens ist ganz und gar ungriechisch. Das Universum, griechisch gesagt *ὁ κόσμος*, ist im Wesen seines Seins vielmehr das Sichverbergende und deshalb das *wesenhaft* »Dunkle«. Der Bezug des anfänglichen Denkens zu dem, was ihm das Zudenkende ist, wird von diesem her anfänglich bestimmt. Wenn das Denken aber das Sichverbergende denken, dieses also *wesen* lassen muß als das, was es ist, dann kann die Erkennt-

⁶ WW, II, 188 f.

nisart dieses wesentlichen Denkens niemals ein ›Wille‹ sein, der das Universum zwingt, seine Verslossenheit preiszugeben. Weil das Zu-denkende im Wesen das Sichverbergen ist und somit das in solchem Sinne ›Dunkle‹, deshalb und nur deshalb ist das wesentliche Denken, das dem so erfahrenen ›Dunklen‹ gemäß bleibt, selbst notwendig dunkel. So gedacht besagt aber jetzt ›Dunkelheit‹ so viel wie: eine wesensnotwendige Weise des Sichverbergens. Der Denker Heraklit ist der Dunkle, weil sein Denken dem Zu-denkenden das Wesen wahr, das ihm gehört. Heraklit ist nicht ὁ Σκοτεινός, ›der Dunkle‹, weil er absichtlich sich undeutlich ausspricht, er ist auch nicht ›der Dunkle‹, weil jede ›Philosophie‹ für den gewöhnlichen Verstand und in dessen Gesichtskreis sich ›dunkel‹, d. h. unverständlich, ausnimmt, sondern Heraklit ist ›der Dunkle‹, weil *er* das Sein als das Sichverbergen denkt und gemäß diesem Gedachten das Wort sagen muß. Das Wort des anfänglichen Denkens hütet ›das Dunkle‹. Etwas anderes ist es, das Dunkle hüten, etwas anderes, am Dunklen sich nur stoßen als an einer Grenze. Das Dunkle hüten in der Weise des Denkens ist wesentlich geschieden von jeder ›Mystik‹ und dem Versinken in der Nacht. Weil das anfängliche Denken dasjenige denkt, zu dessen Wesen das Sichverbergen gehört, deshalb bleibt das Dunkle hier notwendig und stets ein Thema des Denkens. Ihrem Thema zufolge ist Heraklits Philosophie dann auch in der Art, wie sie dem gewöhnlichen Meinen vorkommt, in einem betonten Sinne ›dunkel‹. Diese in Heraklits Denken aus ihrem ›Thema‹ hervorragende und somit ausgezeichnete Dunkelheit hat dann, für sich allein als ›Eindruck‹ genommen, dazu bewogen, diesen Denker mit dem Beinamen ὁ Σκοτεινός auszuzeichnen und die genannte Dunkelheit fortan nur in einem gewöhnlichen Sinne zu verstehen.

b) Das wesenhaft Gegenwendige und das dialektische Denken.
Die ungemäße Sprache der Dialektik

Diesem selben Denker, der ›der Dunkle‹ heißt und auch ›der Dunkle‹ ist, soll nun die Göttin seines Denkens die Göttin ›Artemis‹ sein, die den Beinamen der ›Lichtbringenden‹ trägt. Das Denken des Denkers, der das Dunkle denkt und selbst der Dunkle heißt, soll ›apollinisch‹ sein, d. h. wesentlich auf das Lichte bezogen. Wie reimt sich beides zusammen? – φωσφόρος, »lichtbringend« und σκοτεινός, »das Dunkle hütend« schließen sich aus wie Tag und Nacht.

Doch inzwischen haben wir schon durch die wenigen einführnden Hinweise erkannt, daß offenbar jedesmal da, wo wir auf das anscheinend ganz Unvereinbare und in sich Gegenwendige stoßen, an das Wesenhafte gerührt ist. Das Dunkle und das Lichte gehören zusammen, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß, wo Dunkel ist, überall auch Licht sein muß und umgekehrt. Vielmehr ›ist‹ das Dunkle in seinem Wesen das Lichte und das Lichte ›ist‹ in seinem Wesen das Dunkle. Zunächst erkennen wir dieses nur daran, daß wir dort, wo die Helle reine Helle ist, also über das uns gemäße Maß hinaus und ohne Rücksicht auf uns nur Helle ist, gerade vor lauter Helle nichts mehr sehen. Das kann nicht nur an uns liegen, sondern muß darin den Grund haben, daß das Helle und das Lichte in seinem Wesen irgendwie das Verbergende ist.

Wenn wir sagen, das Dunkle ›ist‹ das Lichte, das Lichte ›ist‹ das Dunkle, oder wenn wir sagen: das Lebende ist das Tote und das Tote ist das Lebende, dann scheinen wir, also redend, nach dem Sinn des Heraklit zu denken. In Wahrheit bleibt dies aber meist Gerede. Darüber dürfen wir uns nicht täuschen. Denn überall da, wo im wesentlichen Denken die Möglichkeit besteht, das Äußerste und Entscheidende und Einzige einmal zu denken, da ist auch und da allein die ständige Gefahr der äußerlichsten Verflachung in das bloße, fast mechanische Gerede.

Wo diese Gefahr nicht jedesmal neu bestanden wird, entsteht das lärmende Geklapper der leeren Entgegensetzung gegenwärtiger Wörter: Licht und Dunkel, Leben und Tod, Wachen und Schlafen, Bewegung und Ruhe, Freiheit und Notwendigkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit. Man nennt seit Platons Zeiten schon und dann wieder und vor allem seit der Metaphysik des deutschen Idealismus das Zusammendenken der Gegensätze in einer höheren Einheit das ›dialektische‹ Denken. Mancher schon ließ sich einfallen, durch solchen leicht erlernbaren ›dialektischen‹ Lärm einen Tiefsinn vorzutäuschen und sich damit als Denker zu gebärden. Mit Hilfe des dialektischen Hin- und Herschiebens der Wörter Heraklits kann ein Geschickter leicht so tun, als sei er selbst ein Heraklit, wenn nicht gar noch ein ›Größerer‹, da er ja angeblich den Heraklit versteht und ihn also unter sich hat. Diese Bemerkung hilft uns zwar wenig zum Verständnis des Heraklit. Doch müssen wir darauf merken, daß sich seit Hegel und vor allem seit Nietzsche ein Dunstkreis um die Gestalt und das Denken und das Wort des Heraklit gebildet hat, dem sich Unerfahrene und Allzugeschickte gleichschwer entziehen können. Dieser Dunstkreis um Heraklit entspringt einer vorschnellen Anwendung des dialektischen Denkens, das in sich eine eigentümliche Gefahr birgt, der selbst erfahrene Denker kaum ganz entgehen. Denn bisweilen ist sogar Hegels Denken und ist auch Schellings Denken zwischen die Räder der Dialektik geraten. Wie sollten da die Nachläufer, die nicht mehr aus der erfahrenen ›Substanz‹ denken, weniger gefährdet sein? Wie sollen sie auf das eilige Fahrzeug der Dialektik verzichten, wenn ihnen aus den Worten des Heraklit das gegensätzlich Gesagte fast in die Augen springt? Wir alle sind noch, ohne es zu wissen, der Gefahr einer ungemäßen Anwendung der Dialektik ausgesetzt. Darum ist die Warnung nötig.

Wir betreten beim Versuch, in das Denken Heraklits einzugehen, in Wahrheit einen gefährvollen Boden. Durch ein freilich ganz und gar ungemäßes, aber für moderne Vorstellungen

deshalb gerade eingängiges Bild könnten wir sagen: Der Bereich der Worte dieses Denkers ist wie ein Minenfeld, wo der geringste Fehltritt alles in Staub und Rauch zernichtet. Hüten wir uns, daß wir das wesenhaft Dunkle in das bloß Trübe verkehren. Bedenken wir, daß Heraklits Denken in den Schutz der Göttin Artemis genommen war, daß wir aber (noch) ohne diese Götter den Gang des Denkens gehen müssen. Darum bedarf es der Sorgfalt bei jedem Schritt. Dazu ist nötig, einen Ausblick zu haben auf das, was möglich ist und was nicht. Deshalb müssen wir uns zugleich auch mit der jetzt beendeten und nur vorbereitenden Besinnung klar vor Augen führen, in welcher Gestalt das Wort des Heraklit uns entgegenkommt.

- c) Die Gestalt, in der das Wort Heraklits überliefert ist,
und die Erläuterung der Bruchstücke aus der Erfahrung
des Zu-denkenden

Je anfänglicher das Denken ist, je inniger ist sein Gedachtes einig mit dem Wort. Je unversehrter das ursprünglich Gedachte im Wort geborgen bleibt, je sorgfältiger müssen wir das noch erhaltene Wort bewahren und in seinem Erscheinen beachten. Dazu ist nötig, daß wir hier genauer als sonst die Gestalt kennen, in der das Wort Heraklits überliefert ist. Wenn es im Bereich der wesenhaften Geschichte, wohin die Geschichte des Denkens gehört, einen Zufall nicht gibt, dann muß es eine eigentümliche Bewandnis haben mit der Art, in der noch das anfängliche Wort des Heraklit zu uns spricht.

Die Überlieferung kennt ein Ἡρακλείτου σύγγραμμα, eine ›Schrift‹ oder, wie man auch sagt, ein ›Werk‹ des Heraklit. Davon sind uns nur ›Trümmer‹ erhalten. Wir müssen uns mit ›Bruchstücken‹ der Schrift begnügen. Spätere Denker, Platon und Aristoteles, Theophrast und noch spätere Philosophiegelehrte, Sextus Empiricus und Diogenes Laertius, der Schriftsteller Plutarch, aber auch christliche Kirchenväter, Hippolyt, Origenes, Clemens Alexandrinus führen in ihren Schriften

›Stellen‹ aus der Schrift des Heraklit an. Diese zitierten Stellen sind die uns erhaltenen Bruchstücke. Sie bestehen bald aus mehreren Sätzen, bald nur aus einem einzigen, zuweilen sind es auch nur Satzketten und einzelne Wörter. Da nun die jeweilige Wahl der bei den genannten Autoren zitierten Stellen aus dem Gedankengang des späteren Denkers oder Schriftstellers bestimmt wird, können wir durch genauere Betrachtung des Fundortes in den späteren Schriften stets nur denjenigen Zusammenhang ausmachen, in den das Zitat eingereiht, nicht aber denjenigen, aus dem es herausgerissen wurde. Die Zitate überliefern uns das Wesentliche gerade nicht, nämlich die maßgebende und alles gliedernde Einheit des inneren Baus der Schrift des Heraklit. Nur im ständigen Hinblick auf die Einheit ihres Baus ließe sich dartun, wohin jeweils das einzelne Bruchstück gehört; nur durch eine solche Einordnung könnten die verstreuten und heimatlosen Stücke unter sich in den ihnen eigenen und sie tragenden Zusammenhang zurückgebracht werden.

In der neueren Zeit hat man begonnen, die Bruchstücke zu sammeln. Wir kennen heute ungefähr einhundertunddreißig Fragmente. Sollen sie nur in einem wirren Haufen daliegen, oder können sie geordnet werden? Bei dieser Anzahl und vor allem beim Gewicht des Inhalts vieler Bruchstücke erwacht die Hoffnung, aus den übriggebliebenen Trümmern das Ganze wieder zusammenzusetzen wie aus den Scherben eine griechische Schale oder Vase. Aber so einfach liegen die Dinge bei den Fragmenten des Heraklit nicht. Die Scherben einer Schale finden wir an einer Fundstelle zusammen; außerdem und vor allem aber besitzen wir andere gut und vollständig erhaltene Schalen. Heraklits Schrift besteht jedoch nur ein einziges Mal. Hier gibt es kein mögliches Vergleichsobjekt. Also ist jeder Versuch, aus den vorhandenen Bruchstücken das Ganze zu rekonstruieren, dem Belieben anheimgegeben. Wir können daher dieses aussichtslose Geschäft der Rekonstruktion der ›philologischen Forschung‹ überlassen. Wir fragen nur nach

dem ›Inhalt‹ der Bruchstücke und versuchen, die darin ausgesprochenen Gedanken nachzudenken.

Das ist leicht gesagt. Denn sogleich erhebt sich die Frage, aus welchem der einhundertunddreißig Bruchstücke die innere Mitte dessen zu ersehen ist, was dieser Denker denkt. Wenn wir, wie es sich gehört, gleich zu Beginn dieser Erläuterungen den aufmerkenden Blick auf diese Mitte zu lenken versuchen, welche Bruchstücke sollen wir dann zuerst bedenken? Woher nehmen wir ferner die leitende Hinsicht für die Bestimmung der Abfolge der Fragmente? Bleibt hier nicht alles der Willkür überlassen? Oder gibt es hier doch eine Bindung? Diese Fragen sind wichtig, aber nur solange, als wir von außen her über die Ordnung der Fragmente verhandeln und dabei ständig dem zuerst und allein Nötigen ausweichen, Wesentliches aus dem Wort dieser Bruchstücke zu erfahren. Gleichwohl müssen nun doch die Fragmente rein äußerlich in einer irgendwie getroffenen Zusammenstellung vorliegen, kenntlich gemacht und mitteilbar sein.

Nun liegt auch eine Sammlung der Fragmente vor, in der diese mit Nummern versehen in eine Reihenfolge gebracht sind. Diese Sammlung stammt von dem Philologen Hermann Diels, 1901 (die Fragmente des Parmenides sind bereits 1897 von ihm erschienen), der sie dann in die größere Sammlung aller Fragmente der frühgriechischen Denker aufgenommen hat, die 1903 zum ersten Mal unter dem Titel »Die Fragmente der Vorsokratiker« erschienen ist. Nach dieser Ausgabe werden heute überall die Fragmente zitiert und gezählt. Zur Zeit sind Sonderausgaben der Heraklitfragmente nicht zugänglich. Da die Bruchstücke durchgängig geringen Umfang haben, sollen sie jeweils in der Folge, nach der sie hier durch die Vorlesung erläutert werden, an die Tafel geschrieben und übersetzt werden. Wir behalten die von Diels gegebene Numerierung der Fragmente natürlich bei. Aber wir folgen nicht der in dieser Numerierung festgelegten Reihenfolge. Das von Diels mit

der Nummer 1 versehene Bruchstück ist für uns keineswegs das erstwesentliche.

Wenn wir jetzt die Bruchstücke in einer anderen Reihenfolge übersetzen und erläutern, dann heißt das jedoch keinesfalls, die von uns versuchte Ordnung solle den Bau der Schrift des Heraklit besser und richtiger nachzeichnen. Darauf müssen wir wohl für immer verzichten. Aber gesetzt, das Unmögliche werde doch eines Tages möglich, gesetzt, die Schrift des Heraklit werde uns plötzlich unversehrt geschenkt. Was wäre dann? Dann wäre die Philologie zwar der mühseligen Arbeit der Textherstellung enthoben. Mehr wäre allerdings nicht gewonnen. Denn die Aufgabe der Aneignung beginnt jetzt erst. Wir haben seit langem die Dialoge Platons, die Abhandlungen des Aristoteles, die uns zeitlich schon näher liegen als Heraklit. Wir besitzen Schriften und Briefe des Leibniz. Wir kennen den ursprünglichen vollständigen Wortlaut der Hauptwerke Kants. Alle diese Besitztümer für sich genommen, bloß als vorhandene Werke, geben nicht die geringste Gewähr, daß wir nun auch schon ›wissen‹, was sie enthalten. Selbst diese Kenntnis kann eine bloße Kenntnis des Vergangenen bleiben, ohne daß das Wort dieser Denker in seine geschichtliche Zukunft erweckt wird. Die bloß ›gebildete‹ Kenntnis ihres Inhalts ist gleich geschichtslos wie die Zurechtmachung des Inhalts für Tagesbedürfnisse. Der bibliothekarische Besitz der Schriften der Denker verbürgt in keiner Weise, daß wir imstande oder auch nur gesonnen sind, das darin Gedachte nachzudenken. Wesentlicher als die vollständige Erhaltung und der unversehrte Besitz der Schrift des Denkers je sein kann, ist dies, daß wir selbst überhaupt und wenn auch nur aus der Ferne in den Bezug zu dem gelangen, was im Denken dieses Denkers das Zu-denkende ist. Wir streben nicht nach einer philologisch-historischen Leistung, die eine Rekonstruktion der Schrift vollbringt, sondern wir versuchen, uns dafür bereit zu machen, daß das noch überkommene Wort aus seiner Wesensmitte uns selbst trifft. Die Erläuterung der Bruchstücke muß, wenn sie eine

denkende sein und so allein eine gemäße werden soll, nur darauf denken, dieses Zu-denkende zu erfahren. Ob dieses glückt und inwieweit, das läßt sich weder vorher beweisen noch nachher aus einem ›Erfolg‹ errechnen. Das läßt sich weder ›objektiv‹ feststellen, noch bleibt der Versuch nur ein ›subjektives‹ Unterfangen. Das Zu-denkende ist nichts ›Objektives‹; dies Denken ist nichts ›Subjektives‹. Die Unterscheidung von Objekt und Subjekt hat hier keine Stätte. Sie ist der Welt des Griechentums und zumal dem Bereich des anfänglichen Denkens fremd. Darum verlieren auch die eben nur gestreiften Fragen über die Möglichkeit und Unmöglichkeit der gemäßen Rekonstruktion der Schrift des Heraklit ihr Gewicht. Zuletzt erkennen wir, daß es wohl gar ein Segen ist, wenn uns das Wort der anfänglichen Denker nur in Bruchstücken übergeben ist. So merken wir nämlich eher, daß es jedesmal von uns aus einer gemäßen Aufmerksamkeit bedarf; wogegen im vermeintlichen Glücksfall der unversehrten Erhaltung der anfänglichen Worte bei uns noch leichter und noch starrer der Eigensinn eines inzwischen weiter gekommenen Besserwissens sich festsetzen möchte. Darum bedarf es jetzt beim Abschluß dieser Vorbetrachtung auch keiner weitläufigen Versicherung darüber, daß wir uns nicht anmaßen, den ›einzig wahren Heraklit‹ für alle Zeiten vor Augen zu stellen. Es mag schon genug sein, wenn das Hinzeigen auf einen Weg zum Wort Heraklits einen Schimmer des Wahren, d. h. Aufhellenden, hat.

Wiederholung

Zum Problem der Selbigkeit des Gedachten im anfänglichen und im neuzeitlichen Denken. Das überlieferte Wort des anfänglichen Denkens (Heraklit) und die Dialektik

Heraklit heißt ›der Dunkle‹, weil er der Dunkle ist. Er ist der ›dunkle‹ Denker, weil er, anfänglicher als die anderen, in

dem Zu-denkenden dasjenige denkt, was darin ›das Dunkle‹ genannt werden kann, insofern es den Grundzug hat, sich zu verbergen. Der Name ὁ Σκοτεινός, der Dunkle, wurde dem Heraklit deshalb zugedacht, weil man dunkel ahnte, daß gerade sein Denken auf der Spur sei zu dem, was im Zu-denkenden selbst als das Dunkle waltet. Die ausdrückliche Beilegung des Namens entstammt jedoch kaum der wissenden Einsicht in dieses Dunkle.

Man hat daher auch inzwischen die Bezeichnung auf mannigfache Weise erklärt. Neben dem oberflächlichen Geschwätz des Cicero steht die ›spekulative‹ Begründung Hegels. Aber diese ist trotzdem gleich unwahr wie jene. Hegels Erklärung der Dunkelheit Heraklits ist unwahr, weil sie ungriechisch ist und das Wesen des anfänglichen Denkens gerade verhüllt. Hegel setzt, und zwar mit der gesamten Metaphysik der Neuzeit, voraus, daß das, was die Philosophie denkt, dem Willen der denkenden Aufschließung nicht nur nicht widerstehen kann, sondern vor allem seinem Wesen nach nicht widerstehen will. Das Ganze des Seienden ist vielmehr durch den Willen bestimmt, sich zu äußern, d. h. herauszutreten in das Erscheinen. Die höchste Weise dieses Erscheinens vollzieht sich im Denken der Metaphysik und für dieses, sofern die Metaphysik das erscheinende Wesen des Absoluten in seinem Erscheinen durchspricht. Durchsprechen heißt griechisch διαλέγεσθαι. Die Sprache der Dialektik ist dasjenige Wort – λόγος, worin das Erscheinen – φαίνεσθαι, sich vollzieht. Das Erscheinen des Absoluten, dessen Absolutheit darin besteht, erscheinen zu wollen, im Wort der Dialektik ist, in einen einzigen Namen gefaßt, die ›Phänomenologie‹ in dem Sinne, wie Hegel diesen Namen denkt. Die Phänomenologie, das Sich-zum-Erscheinen bringen im Wort der Dialektik ist das Wesen des Absoluten, d. h. in der Sprache Hegels, »des Geistes«. Der Geist selbst ist in keinem anderen Ereignis als dem der Phänomenologie. Die Phänomenologie ist die eigenste Sache ›des‹ Geistes. Hier kann freilich nicht gezeigt werden, inwiefern nun auch Schelling,

der nach dem ersten Anschein in einen scharfen Gegensatz zu Hegels Metaphysik tritt, dennoch überall aus derselben Grund- erfahrung der neuzeitlichen Metaphysik denkt und ebenso wie Hegel das Absolute denkt als das, was sich offenbaren *will*, dergestalt, daß dieser Wille nichts anderes ist als das Sein des Absoluten. Abgründig verschieden von all dem ist aber, was den anfänglichen Denkern als das Zu-denkende aufgeht. Es ist weder ein Wille *zum Erscheinen*, noch ist es überhaupt ein ›Wille‹. Wenn aber nun Hegel und in abgewandelter Weise Nietzsche in Heraklit ihren großen Vorläufer und Verwandten sehen, dann ereignet sich hier im 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Historie, eine geschichtliche Verblendung, die in ihre äußersten Folgen noch nicht auseinandergegangen ist, deren noch waltender Grund aber wiederum auch fast bis an den Anfang des abendländischen Denkens zurückreicht. Hegels und Nietzsches Mißdeutungen des heraklitischen Denkens beruhen daher keineswegs auf irgendwelchen Denkfehlern, die den beiden Denkern unterlaufen sein könnten und die ein besser unter- richteter Verstand eines eifrigen Philosophiegelehrten vielleicht berichtigen könnte, wenn er alle Fehler, die den Denkern seit Anaximander passiert sind, zusammenrechnet, um sie dann zu ›verbessern‹.

Wir machten uns jedoch eine recht komische Vorstellung von den Denkern, wollten wir meinen, sie dächten überall fehlerfrei. Denn wesentliche Denker sind sie eben deshalb, daß sie, trotz der vielen Fehler, die gerade ihnen ›passieren‹, das Wahre denken. Deshalb hat auch die Auseinandersetzung zwischen den Denkern anderen Charakter und anderen Sinn als die Kritik und Polemik, die innerhalb der Wissenschaften üblich und nötig ist. Die Auseinandersetzung der Denker ver- handelt nicht kritisch darüber, ob das Gesagte richtig oder unrich- tig ist. Ihre Auseinandersetzung ist die wechselweise Aussprache darüber, inwiefern das Gedachte anfänglich gedacht ist und dem Anfang sich nähert, oder ob es sich von ihm entfernt, so zwar, daß es auch noch in der Entfernung wesentlich bleibt und im

Grunde das Eine und das Selbe, was jeder Denker denkt. Die ›Originalität‹ eines Denkers besteht darin, daß es ihm gegeben ist, in der höchsten Reinheit das Selbe und nur das Selbe zu denken, was die früheren Denker ›auch schon‹ gedacht haben.

Man könnte hierauf entgegnen, daß ja dann die Denker durch ihre ›Ursprünglichkeit‹ sich selbst überflüssig machen, wenn sie alle doch immer nur das Selbe sagen. So schließen in der Tat die Vielen, die eine Lust am raschen ›Schließen‹ haben, aber keinen Mut zum ›Sehen‹. Das Selbe bleibt das Selbe, für uns nämlich, nur dann und solange nur, wenn und wie lange wir das Selbe als es selbst erblicken, im Blick behalten und nicht vergessen. Da nun aber die Menschen aus mancherlei Ursachen sich lieber mit dem fortgesetzt Neuen und Neuesten abgeben, wird ihnen alsbald das, was sich darin erschöpft, stets nur das Selbe zu sein, schlechthin langweilig. Damit nun dieses Absolute, nämlich das langweilige Selbe, auf dem Geschichtsgang eines Volkes nicht vergessen wird, kommt zuweilen ein Denker. Allerdings ist dies wohl nicht der einzige Grund, daß er kommt, und vor allem ist es nicht der eigentliche. – Wozu sagen wir jetzt solche Sachen über die Denker? Damit wir, wenn der Augenblick es fordert, eher darauf merken, daß die Denker und ihr Gedachtes in eine eigene Atmosphäre gehören, in die wir weder durch eitle Bewunderung noch durch leere Kritik gelangen. Auf den Unterschied der Atmosphäre müssen wir auch deshalb achten, weil uns in der Vorlesung hier leicht ein Wort, das gegen einen Denker gesagt wird, wie eine lose Kritik vorkommt, während es vielleicht nur der Versuch ist, mit dem genannten Denker in die Aussprache zu gelangen. So gedacht ist der in der vorigen Stunde gegebene Hinweis auf die Gefahr der Dialektik und auf die Sucht zur dialektischen Deutung des heraklitischen Denkens weit davon entfernt, das Wesen der Dialektik leichtzunehmen. In ihr und darin, daß ihr Beginn mit dem Beginn der Metaphysik bei Platon zusammengeht, verbirgt sich ein noch nicht aufgehelltes Verhältnis zum λέγειν, zum Sagen, zum Wort. Das Wort des anfänglichen

Denkens ist ein wesenhaft anderes als die Sprache der Dialektik. Dies zu bedenken, wird freilich erst dann die rechte Gelegenheit gekommen sein, nachdem wir das Wort Heraklits schon gehört haben. Wenn es im Bereich der wesenhaften Geschichte, wohin die Geschichte des Denkens mit der des Dichtens vor allem anderen zuerst gehört, einen Zufall nicht gibt, dann muß es eine eigentümliche Bewandnis haben mit der Art und der Gestalt, in der das anfängliche Wort des Heraklit zu uns spricht.

Dieses Wort ist uns nur in Bruchstücken überliefert, die man als Zitate bei älteren Denkern, Gelehrten und Schriftstellern gefunden, herausgezogen und inzwischen gesammelt hat. Der Anzahl nach sind heute ungefähr einhundertunddreißig Fragmente zusammengebracht und in eine durchgezählte Reihenfolge geordnet. Die von dem klassischen Philologen Hermann Diels aufgestellte Anordnung ist heute überall maßgebend. Nach ihr werden die Fragmente zitiert. Ohne die gelehrten Verdienste des Philologen antasten oder überhaupt auch nur beurteilen zu wollen, darf aber gesagt werden, daß die durch H. Diels üblich gewordene Anordnung der Fragmente, auf die Abfolge ihres Inhaltes gesehen, ziemlich unsinnig ist. Das schließt nicht aus, daß bisweilen in der Reihenfolge der Fragmente solche, die zusammengehören, auch zusammengelassen, weil schon der grob gefaßte Wortlaut dazu nötigt, sie zusammenzurücken. Wenn wir jedoch in dieser Vorlesung einer anderen Folge der Heraklitfragmente nachgehen, dann besteht keineswegs die Absicht, dadurch die wohl auf immer verlorene Schrift des Heraklit besser zu rekonstruieren. Wir achten nur darauf, daß wir in einen erfahrenden Bezug zu dem gelangen, was im anfänglichen Denken als das Zu-denkende waltet. Gesetzt aber, daß das Anfängliche über alle seine Folgen hinaus und ihnen voraus waltet, dann ist das Anfängliche nichts, was hinter uns liegt, sondern das Eine und Selbe, was vor und auf uns zukommt in einer geheimnisvollen Kehre.

HAUPTTEIL

DIE WAHRHEIT DES SEINS

§ 3. *Der Anfang des anfänglich Zu-denkenen. Fragment 16*

a) Zwischenbemerkung zur Aufgabe des Übersetzens

Mit demjenigen Fragment des Heraklit, das wir jetzt als das erste in der hier versuchten Reihenfolge anführen, möchte das Denken in die bestimmende Mitte dessen gelangen, was überhaupt für die Denker des Anfangs, und deshalb auch für Heraklit, das anfänglich Zu-denkende ist. Wir stellen in den ›Anfang‹ das Fragment 16. Es lautet:

τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

»Dem ja nicht Untergehen(den) je, wie möchte irgendwer (dem) verborgen sein?«

Die hier und im folgenden gegebenen Übersetzungen sollen nach der Möglichkeit wortgetreu sein. ›Wortgetreu‹ ist noch etwas anderes als ›wörtlich‹. In der bloßen wörtlichen Übersetzung werden den einzelnen Wörtern fast mechanisch lexikalisch entsprechende gegenübergestellt. Aber bloße Wörter sind noch keine Worte. Wenn daher die Übersetzung nicht nur wörtlich, sondern wortgetreu sein soll, dann müssen die Wörter aus der schon waltenden Treue zum einheitlichen Wort, d. h. zum Ganzen eines Spruches, ihre Nennkraft und ihr Gefüge empfangen. Aber jede Übersetzung bleibt ein Notbehelf. Wenn die Not gering ist, kann der Behelf leicht aller Not abhelfen, z. B. im Falle der Übersetzung von Geschäftspapieren. Hier versteht man auf beiden Seiten, worum es sich handelt; vielleicht versteht man sich da sogar zu gut. Im Fall der Über-

setzung von Worten des Heraklit ist die Not groß. Hier wird das Übersetzen zu einem Übersetzen an das andere Ufer, das kaum bekannt ist und jenseits eines breiten Stromes liegt. Da gibt es leicht eine Irrfahrt und zumeist endet sie mit einem Schiffbruch. In diesem Bereich des Übersetzens sind alle Übersetzungen entweder sehr schlecht oder weniger schlecht; schlecht sind sie immer. Von diesem Urteil wird die hier versuchte Übersetzung nicht ausgenommen. Übersetzungen im Felde der allgemeinen Verständlichkeit und des Geschäftsverkehrs können die Auslegung entbehren. Übersetzungen im Bereich des hohen Wortes der Dichtung und des Denkens sind jederzeit auslegungsbedürftig, weil sie selbst eine Auslegung sind. Solche Übersetzungen können dann entweder die Auslegung einleiten oder aber sie vollenden. Aber gerade die vollendende Übersetzung von Worten Heraklits muß notwendig so dunkel bleiben wie das ursprüngliche Wort.

b) Die Frage nach dem ›niemals Untergehenden‹ und seiner Wesensbeziehung zur ›Verbergung‹

τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθῃ;

Dieser Spruch Heraklits nennt mehrfaches; einmal: τὸ μὴ δύνόν ποτε – »das ja nicht Untergehende je« –, was wir leicht umschreiben können, aber zugleich dadurch auch schon abschwächen in: »das niemals Untergehende«. Was das ist, was da niemals untergeht, wird in dem Spruch nicht gesagt. Jedenfalls sieht es so aus; denn genannt ist es nur im Neutrum: »das niemals Untergehende«. Sodann sagt der Spruch: πῶς ἄν τις, »wie möchte irgendwer«; von einem τις ist die Rede, ein »irgendwer« ist genannt, nicht ein τι, also keine Sache und kein Ding, sondern solches, was wir durch das Fragewort ›wer?‹ ansprechen auf es selbst und sein Selbst. Dergleichen sind wir selbst: die Menschen. In dem τις→irgendwer sind jedenfalls die Menschen mitgemeint. Ob noch anderes mitgemeint ist, das

angesprochen werden kann durch das ›wer‹, durch ein ›wer seid ihr?‹, das bleibe hier vorerst unentschieden¹. Ferner ist da die Rede von einem λάθοι, λαθεῖν, λανθάνειν – verborgen sein, genauer davon, ob irgendwer aus dem Kreis der Menschen verborgen sein könne.

Der Spruch hat schließlich die Form des fragenden Wortes. Die Frage ist jedoch von der Art, daß sie schon selbst die Antwort auf sich selbst zu geben scheint. In die Form der Antwort übertragen lautet der fragende Spruch:

»Dem niemals Untergehenden kann keiner verborgen bleiben.«

Aus dieser naheliegenden Abwandlung des Spruches entnehmen wir jedenfalls deutlich das Eine, daß der Spruch einen Bezug nennt, der zwischen dem niemals Untergehenden und zwischen den Menschen besteht. Der Bezug ist dergestalt, daß keiner unter den Menschen sich dem niemals Untergehenden entziehen kann. Wir sind versucht, sogleich zu fragen, warum das so sei. Wir möchten wissen, inwiefern dieser Bezug besteht und worin er gründet. Dieses alles führt uns sogleich in die beiden Fragen, einmal, wer denn der Mensch sei, daß hinsichtlich seiner überhaupt die Rede ist von einem Verborgenen- und Nichtverborgensein, und zum anderen, was denn Jenes sei, vor dem oder in dessen Bereich der Mensch nie ein Verborgener sein kann. So ist der Spruch für uns alsbald erfüllt von Fragen, die sich fast überstürzen. Das kann uns auch nicht verwundern. Denn der Spruch ist ja selbst eine Frage. Nur wir haben jetzt voreilig daraus eine Antwort und eine behauptende Aussage gemacht, die sich fast so anhört wie ein Lehrsatz. Aber ist der Spruch nicht einfach eine sogenannte rhetorische Frage, d. h. eine Frage, die keine Frage ist und also das Fragen unterbindet, indem sie das Fragliche durch einen leicht zerstörbaren Anschein der Fraglichkeit verschwinden läßt? Aber ist es denn

¹ Vgl. Fragmente 30 und 53.

ohne weiteres ausgemacht, daß es und inwiefern es keine Weise gibt für den Menschen, vor dem niemals Untergehenden verborgen zu sein?

Gesetzt selbst, es sei so, dann sagt der Spruch doch, daß wir dies wissen sollen. Wie aber können wir es wissen, wenn wir nicht alles bedenken, was da gesagt wird? Wie sollen wir es bedenken, ohne zu fragen? Vielleicht stößt hier und gerade hierbei das Fragen an das Fraglose. Wie aber sollen wir zu diesem je gelangen, wenn wir uns nicht auf den Weg des Fragens machen, um dort das rechte Fragen zu lernen? Das rechte Fragen besteht darin, zu wissen, wo und angesichts wovon nicht mehr gefragt werden darf. Denkendes Fragen und Fragenkönnen nach der Weise der Denker ist in sich bereits ein ursprüngliches Wissen. Solches Wissen sollen wir fragend lernen und nur dieses. Den Spruch als eine bloß rhetorische Frage nehmen, das hieße, den Spruch im voraus nicht als den Spruch eines Denkers fassen. Dazu werden wir uns bei einem Denker, der gar der Dunkle ist, schwer verstehen. Also fragen wir: Was fragt der Spruch? Er fragt: πῶς – wie, in welcher Weise und auf welchen Wegen je einer der Menschen verborgen bleiben könne vor dem niemals Untergehenden. Indem wir sagen ›vor‹ dem niemals Untergehenden, schieben wir ein Wort ein, das im Griechischen nicht da steht. Das von uns eingeschobene ›vor‹ bringt denn auch leicht das Mißverständnis auf die Bahn, das ›niemals Untergehende‹ sei irgendein Gegenstand oder ein Wesen, das gleichsam dem Menschen überall gegenübersteht und auf den Menschen aufpaßt. Wir sagen deshalb in der Übersetzung sorgsamer »Dem ja nicht Untergehenden je, wie möchte einer (dem) verborgen sein?«

Allerdings liegt auch so bereits die Mißdeutung nahe, das niemals Untergehende sei von der Art eines beobachtenden Wesens, dessen Aufsicht der Mensch unterstellt bleibe, so daß er sich vor diesem Wesen niemals in Sicherheit bringen könne, wie immer der Mensch es auch anstelle. Doch welcher Art der Bezug des niemals Untergehenden zum Menschen und wie

umgekehrt das Verhältnis des Menschen zum niemals Untergehenden aussieht, ließe sich wohl ohne viel Umstände dartun, wenn wir endlich gerade heraus sagten, was denn nun das sei, was hier das ›niemals Untergehende‹ genannt wird. Denn in diesem Namen verbirgt sich doch das Rätsel des ganzen Spruches, während dasjenige, was sonst noch genannt wird, nämlich der Mensch, uns selbst hinreichend bekannt sein dürfte, da wir selbst Menschen sind. Allein eben diese Meinung, wir wüßten, wer der Mensch sei, wir wüßten demzufolge auch, wie im anfänglichen Denken das Wesen des Menschen erfahren werde, die Meinung, wir wüßten dies alles schon, diese Meinung wäre das größte Hindernis, das uns auf dem Wege zum Verständnis des Spruches begegnen könnte. Der Spruch ist ja doch eine Frage. Wir halten ihn als diese Frage, die er ist, auch fest. Auch gegenüber dem Hinweis, den der grammatische Verstand vorbringen möchte, indem er vermerkt, die Frage sei doch, eben weil sie die Antwort enthalte, nur eine Scheinfrage, gelehrt ausgedrückt, eine rhetorische Frage, wo der Fragecharakter nur in der Art zu reden liegt, aber nicht das in der Rede Gesagte berührt. Gewiß enthält der Spruch in dem, was er fragt und wie er fragt, in gewisser Weise die Antwort. Doch wie kann einer eine Antwort verstehen, d. h. als Antwort denken, wenn er zuvor nicht die Frage ernst nimmt, auf die die Antwort antwortet. Die ›rhetorischen‹ Fragen sind in Wahrheit selbst zweideutig. Sie können dazu dienen, von dem, was das eigentliche Fragwürdige ist, gerade abzulenken. Sie geben sich den Anschein der Frage und geben so vor, daß schon gefragt sei, damit gerade nicht weiter gefragt werde. Oder aber sie geben sich in der bloßen Form der Frage den Anschein der doch fraglosen Antwort, die uns dann bestürzt und so auf das Fragwürdige erst hinleitet. Die ›Antwort‹, daß kein Mensch je dem niemals Untergehenden ein Verborgener sein könne, versetzt als Spruch eines Denkers durch die Form der Frage in das Nachdenken darüber, wie, d. h. inwiefern und weshalb, dem

so sei. Darin aber verbirgt sich die Frage: was denn das sei, was hier genannt wird: das Untergehen, das Verborgensein?

Wenn kein Mensch in bezug auf das niemals Untergehende je ein Verborgener sein kann, dann muß es an dem niemals Untergehenden liegen, daß jeder Mensch, d. h. daß der Mensch als Mensch, daß der Mensch seinem Wesen nach, daß der Mensch aus der Wesensmitte seines Menschseins im Unverborgenen steht, so daß er der Unverbergbare ist in bezug auf das niemals Untergehende und durch dieses. Was aber ist dies τὸ μὴ δυνόν ποτε?

Wir verweilen zunächst bei dem Versuch, das also Genannte in seinem Wesen zu denken. Wir bedenken so zunächst nur den ersten ›Teil‹ des ganzen Spruches und folgen noch nicht der in ihm gefragten Frage. Denn wir sehen jetzt schon, daß das μὴ δυνόν ποτε offenbar das Bestimmende bleibt, von woher das Verborgen- und Nichtverborgensein des Menschen entspringt. Zu der Frage des Spruches selbst kehren wir erst dann zurück, wenn uns die hinreichende Aufhellung des μὴ δυνόν ποτε wie von selbst dahin verweist. Diese Aufhellung verlangt freilich, daß wir dabei noch andere Fragmente durchdenken, so daß das zuerst genannte Fragment die unterdessen dazwischengefügten Fragmente umschließt.

In dem Wort τὸ μὴ δυνόν ποτε wird etwas genannt, dessen Wesen sich von δύνειν her bestimmt. δύνω hängt zusammen mit δύω, das bedeutet einhüllen, versenken. δύνω besagt: in etwas eingehen; die Sonne geht ins Meer hinein und taucht darin unter. πρὸς δύνοντος ἡλίου heißt: gegen die untergehende Sonne zu – ›gen Abend‹, ›gegen Westen‹. νέφεα δύναι besagt: unter die Wolken gehen, hinter den Wolken verschwinden. Das ›Untergehen‹ als δύνειν verstanden, d. h. griechisch gedacht, ist das Verschwinden aus der Anwesenheit, und zwar in der Weise des Weg- und Eingehens in solches, was verhüllt und d. h. verbirgt. Das griechisch gedachte ›Untergehen‹ hat sein Wesen aus dem *Eingehen in eine Verbergung*. Wir dagegen denken bei den Wörtern ›Untergehen‹ und ›Untergang‹ so-

gleich nur an das unbestimmte Verschwinden. »Untergehen«, das ist dem Verfall anheimgefallen oder der Vernichtung. »Untergehen« ist das Übergehen in das Nichtmehrsein. Sieg oder Untergang – Sein oder Nichtsein. Aber das griechisch gedachte »Untergehen« im Sinne des »Eingehens in eine Verbergung« ist keineswegs das bloße Nichtmehrsein und Nichtsein. Das Untergehen im Sinne des Eingehens in die Verbergung ist vielmehr »ein« Sein, ja vielleicht sogar *das* Sein, dies nämlich griechisch gedacht, dies nämlich anfänglich erfahren. Das »Untergehen« ist ein Verborgenwerden und eine Verbergung, griechisch λανθάνω, λάθω; »Untergehen« und »Untergang« im Sinne des Untergangs der Sonne; das Untergehen der Sonne ist ja doch nicht ihre »Vernichtung« und keineswegs ihr Nichtsein. Aber freilich, seit Kopernikus ist ja der Untergang der Sonne nur noch eine Augentäuschung. Die moderne Wissenschaft weiß darüber besser Bescheid. Sonnenuntergänge sind nur noch für »Poeten« und »verliebte Leute«. An die Stelle des Zaubers der Welt ist ein anderer Zauber getreten. Das Zauberkraftvolle ist jetzt die »Physik« selbst, nämlich als eine Höchstleistung des Menschen. Der Mensch bezaubert sich jetzt durch sich selbst. Der neuzeitliche Mensch ist jetzt der Zauberer. Wir haben es bereits aus dem Wort Hegels vernommen: dem menschlichen Willen zur Aufschließung des Universums vermag dieses keinen Widerstand entgegenzusetzen. Hierbei ist freilich vorausgesetzt, das, was dieser Wille seiner Aufschließung unterwirft, sei das Universum, d. h. das auf das Eine und Einzige zu – versus unum – Gerichtete. Das »Universum« ist das, was sich aufschließt und dem Genuß sich darbietet. Aber Heraklit spricht doch von dem Selben. Sein Spruch redet doch nicht vom »Untergehen«, sondern ganz im Gegenteil vom μή δύνόν ποτε, von dem »niemals Untergehenden«. Gewiß. Doch die Frage bleibt, ob das, was Heraklit das niemals Untergehende nennt, dasjenige ist, was Hegel als das wesenhaft Sichaufschließende denkt.

Gesetzt einmal, beides sei dasselbe, dann spricht doch aus dem Spruch des Heraklit etwas anderes; dies nämlich, daß vor dem niemals Untergehenden der Mensch sich nicht verbergen könne, während in Hegels und im neuzeitlichen Denken doch umgekehrt das Sichaufschließende dasjenige ist, was sich dem Zugriff des Menschen nicht entziehen kann. Aber vielleicht verhält sich das Neuzeitliche und das Anfängliche noch anders zueinander als bloß in der Weise der Umkehrung. Das anfängliche Wort verlangt jedenfalls von uns, das ›Untergehen‹ und den ›Untergang‹ zu denken im Sinne des ›Eingehens in die Verbergung‹.

Wir brauchen jetzt den Spruch des Heraklit nur erst von außen anzusehen, um sogleich deutlicher zu erkennen, daß zwischen dem *δύω* und dem *λάθω* eine Wesensbeziehung besteht. Die beiden einzigen inhaltlichen Worte des Spruches denken das Selbe: Solches, was den Grundzug des Verbergens hat, was vielleicht sogar nichts anderes ist als das Verbergen und das Sichverbergen selbst. Um das zu erkennen, müssen wir allerdings noch sorgfältiger auf den Spruch hören und beachten, daß er der Spruch eines Denkers ist. Sein Denken hat anderen Charakter als das gewöhnliche Denken. Wir sind durch den Spruch Heraklits unmittelbar in den Fall gebracht, den Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Denken und dem wesentlichen Denken zu erproben und dadurch einzuüben. Solange wir diese Probe auf diesen Unterschied nicht bestehen, bleiben wir außerstande, den Spruch des Denkers nachzudenken. Also müssen wir uns erst auf die Probe stellen. Wir müssen darauf achten, ob wir überhaupt bei all dem eiligen Eifer, den Spruch zu verstehen, wirklich, das heißt, mit Bedacht denken.

c) Der Wortcharakter des tragenden Wortes τὸ δύνον und dessen Erläuterung an der Leitfrage des metaphysischen Denkens (Aristoteles)

Sobald wir den Spruch vernehmen, möchten wir auch schon wissen, was denn das sei, τὸ μὴ δύνόν ποτε »das niemals Untergehende«. Wir fragen also dabei nach dem, was niemals dem Untergehen anheimfällt. Wir unterscheiden somit etwas, das untergeht bzw. nicht untergeht, von dem Untergehen selbst. Dies können wir den Vorgang oder das Vorkommnis nennen, von dem etwas, nämlich das Untergehende, betroffen wird.

Wir wollen nun bei unserer Frage nicht so sehr etwas über das Vorkommnis des Untergehens erfahren, sondern wir wollen wissen, was dasjenige ist, was als das niemals Untergehende dem Vorkommnis des Untergangs entzogen bleibt, da ja doch im Spruch die Rede ist von τὸ μὴ δύνόν ποτε. Indem wir so fragen, dringen wir in den Gehalt des Spruches ein. Jedenfalls sieht es so aus.

In Wahrheit denken wir mit dieser anscheinend eindringlichen Frage nach dem, was das Untergehende sei, am Spruch des Denkers vorbei, weil wir nicht wesentlich, sondern nur »gewöhnlich« denken. Inwiefern? Wo ist denn hier, in bezug auf die Rede über τὸ δύνον – das Untergehende bzw. niemals Untergehende, auch nur die Möglichkeit eines Vorbeidenkens? τὸ δύνον heißt eindeutig das Untergehende. So sagen wir, die wir jetzt gewöhnlich denken, indem wir unser geläufiges Vorstellen unmittelbar auf das loslassen, was untergeht. Wir meinen das, was dem Vorgang des Untergehens unterworfen ist. Aber τὸ δύνον bedeutet nicht nur das Untergehende in dem erläuterten Sinne. Das Wort τὸ δύνον ist keineswegs eindeutig. Ja sein Wortcharakter besteht sogar darin, zweideutig zu sein. Das Wort hat, grammatisch ausgedrückt, den Charakter eines Participiums. Das ist die römische Übersetzung eines Titels, den die griechischen Grammatiker durch ἡ μετοχή bezeichneten, d. h. »die Teilhabe«. Das Wort δύνον ist durch eine Teil-

haberschaft ausgezeichnet, weil es als das Wort, das es ist, teilnehmen kann sowohl an der Wortart, die das ›Nomen‹ oder das ›Substantiv‹ heißt, aber auch an der Wortart, davon das Participium selbst eine Abwandlung ist, nämlich des Verbums, des Zeitworts. So bedeutet ›das Duftende‹ einmal das, was duftet, z. B. die Rose, oder aber das Duften selbst, den Rosenduft.

τὸ δύνον kann bedeuten ›das Untergehende‹, wobei wir substantivisch an die Substanz denken, die dem Untergang verfällt. τὸ δύνον kann aber auch bedeuten: das Untergehende, nämlich in seinem Untergehen, also das Untergehen selbst und als solches. Das Wort τὸ δύνον gibt somit als Participium zwei Möglichkeiten, nach denen es gedacht werden kann.

Halten wir uns, wie es bisher geschah, nur an die substantivische Bedeutung, dann lassen wir die ›verbale‹ aus. Gesetzt aber nun, die verbale Bedeutung sei diejenige, die Heraklit denkt, und zwar deshalb denkt, weil er das Wort τὸ δύνον nicht gewöhnlich, sondern als Denker denkt, dann denken wir mit der substantivischen Auffassung an der hier wesentlichen Bedeutung des Wortes vorbei. Dann haben wir überhaupt noch nicht das hier Zu-denkende gefaßt. Dann ist schon die Frage irrig, die wir stellen, wenn wir nach dem fragen, *was* da untergeht oder nicht untergeht.

Doch mit welchem Recht behaupten wir, die verbale Bedeutung des Participiums sei die im wesentlichen Denken gedachte und somit die vom Denker Heraklit gemeinte? Was ist das, was die Denker denken und vor allem die Denker im Anfang des abendländischen Denkens und überhaupt die Denker der Griechen? Vielleicht gibt uns der allen übrigen vorausgenommene Spruch des Heraklit eines Tages auf diese Frage die eigentliche Antwort, insofern hier anfängliches Denken sein Wort unmittelbar sagt und also nicht nötig hat, eigens ›über‹ die Aufgabe des wesentlichen Denkens nachzudenken und schulmäßig ›über‹ das Thema eine Auskunft zu erteilen.

Doch zunächst verstehen wir diesen Spruch noch nicht. Darum halten wir uns an einen Denker der Griechen, der vom

anfänglichen Denken zwar schon entfernt ist, in dessen Denken aber zugleich das Denkertum der Griechen sich vollendet. Wir halten uns an ein Wort des Aristoteles (384–322). Seine Zeit liegt anderthalb Jahrhunderte später als die des Heraklit. Aristoteles sagt am Ende des ersten Kapitels einer seiner wesentlichsten Abhandlungen:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, . . .²

»Und so ist denn also auch das von altersher sowohl als auch jetzt und (vor allem) auch fernerhin Gesuchte und d. h. vor allem dasjenige, wobei (wenn wir es denken) immer wieder nicht durchzukommen ist, das, was das Seiende ist.«

τί τὸ ὄν; – »Was ist das Seiende?« fragt der Denker. In der hier eigens ausgesprochenen Bestimmung dessen, was für den Denker das Zu-denkende ist, begegnet uns das Wort τὸ ὄν – »das Seiende«; also wieder ein Wort vom Wortcharakter des Participiums. Wiederum haben wir dies Partizip jetzt geradehin nach der dem gewöhnlichen Vorstellen nächstliegenden, d. h. nach der substantivischen Bedeutung genommen. Nach dem bisher beachteten Wortlaut des Ausspruchs des Aristoteles ist das Zu-denkende des Denkers τὸ ὄν –; wir können hieraus zunächst freilich ebensowenig abnehmen, ob dies partizipiale Wort τὸ ὄν »substantivisch« oder »verbal« oder noch anders verstanden werden soll. Doch Aristoteles selbst hilft uns aus dieser Verlegenheit. Der erste Satz einer anderen unter seinen Abhandlungen, die einen Entwurf desjenigen Bereichs gibt, in dem das wesentliche Denken sich aufzuhalten hat, beginnt mit dem folgenden Satz:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.³

² Met. Z 1, 1028 b 2 sqq.

³ Met. Γ 1, 1003 a 21–23.

»Es ist (d. h. es besteht der Möglichkeit und inneren Notwendigkeit nach) irgendein Wissen, das in den Blick aufnimmt das Seiende, insofern es Seiendes ist, (ein Wissen also das) demnach auch (in den Blick nimmt) dasjenige was diesem (dem Seienden insofern es Seiendes ist) an ihm selbst zukommt.«

Nach diesem Satz des Aristoteles ist das wesentliche Denken irgendein Wissen. Dies Wissen hat die Art, das von ihm Zuwissende in den Blick aufzunehmen. In den Blick genommen wird τὸ ὄν, das Seiende, aber ἢ ὄν; das sagt: der Blick ist ein Hinblick darauf, daß das Seiende ein Seiendes ist. Am Seienden soll nicht das Nächstliegende begafft werden, daß es ein Haus oder ein Baum, ein Esel oder ein Mensch oder etwas anderes ist, sondern das Seiende soll »nur« auf das anscheinend Ferne hin angeblickt werden, inwiefern es, das Seiende, als ein Seiendes bestimmt ist. Seiendes ist aber ein Seiendes dadurch und allein dadurch, daß es »ist«, d. h. durch »das Sein«. τὸ ὄν, das Seiende, ist τὸ ζητούμενον, das Gesuchte, aber gesucht wird im Denken, das das Seiende denkt, das Sein des Seienden und dasjenige, was diesem, dem Sein zukommt.

Das Sein heißt griechisch τὸ εἶναι. Dieses Wort εἶναι ist der Infinitiv des Verbums, dessen Participium lautet: τὸ ὄν. Hieraus wird klar: wenn der Denker das Seiende denkt, dann versteht er dieses partizipiale Wort nicht im substantivischen, sondern im verbalen Sinne. Die verkürzte und deshalb zweideutige Frage: was ist das Seiende? ist zwar die Leitfrage der Denker. Aber sie fragen am Leitband dieser Frage nicht, ob das Seiende ein Stein oder ein Knochen oder ein Esel oder ein Dreieck sei, sondern die vom Denker gefragte Frage: was ist das Seiende? hat nur die Bedeutung: was ist das Sein des Seienden? Was ist das, worin und wodurch etwas »seiend« ist? Was kennzeichnet überhaupt das »Seiend« als ein solches?

Was nun z. B. ›das Freie‹ als ein solches kennzeichnet, was das Freie als ein solches, als ein Freies auszeichnet, nennt die Sprache die Freiheit. Was das Gerechte zum Gerechten prägt, ist die Gerechtigkeit. Demgemäß dürfen wir sagen, auch wenn sich das gewöhnliche Ohr dagegen sträubt, was das Seiende als ein solches kennzeichnet, ist die ›Seiendheit‹.

Dieses Wort gibt aber nur die wörtliche Übersetzung des griechischen Wortes οὐσία, welches Wort freilich durch die Römer mit ›substantia‹ übersetzt und in seiner Bedeutung verfälscht wurde. Im Sinne des Aristoteles sucht der Denker nach dem, was das Seiende als Seiendes überhaupt ist, nach dem Sein des Seienden, d. h. nach der Seiendheit. Deshalb erläutert Aristoteles auch sein zuerst angeführtes Wort, wonach das stets Gesuchte, aber auch stets neu Fragwürdige, die Frage τί τὸ ὄν ist, durch den unmittelbar anschließenden Zusatz: τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία, »dies, nämlich das eigentlich Gesuchte am Seienden, ist uns die Seiendheit«. Die οὐσία, das Sein, ist das, woraus jedes Seiende als ein solches herkommt: die Herkunft des Seienden, γένος. Dergestalt kennzeichnen Platon und Aristoteles das Sein im Verhältnis zum Seienden. Weil das Sein die Herkunft ist, der jedes Seiende als solches sich verdankt, ist das Sein im Verhältnis zum jeweiligen Seienden nach Platon und Aristoteles τὸ κοινόν – das Gemeinsame, was καθόλου, d. h. im Ganzen und überhaupt, jedes Seiende angeht.

Wenn also der Denker τὸ ὄν denkt, denkt er τὸ εἶναι – das Sein, nämlich des Seienden. Er denkt das Sein als das, woher alles Seiende stammt. Das Sein ›ist‹ also gegenüber dem Seienden stets schon das ›ältere‹. Wenn das Sein gedacht wird, wird das Seiende in dem vorgestellt, was es schon war – τί ἦν. Deshalb bestimmt Aristoteles das, was der Denker zu denken hat, τὸ εἶναι, genauer als τὸ τί ἦν εἶναι – das Sein als das, was am Seienden je schon ist, d. h. »was war«.

Die im vorigen kurz dargestellte Weise, das Sein des Seienden zu denken, haben Platon und Aristoteles begründet. Indem das Seiende hinsichtlich der Seiendheit auf diese zu und

von dieser her gedacht wird, geht solches Denken über das jeweilige, geradehin angetroffene Seiende hinaus und überschreitet dieses. Von einem zum anderen hinüber heißt griechisch μετά. Das Seiende, das von sich aus jeweilig so und so als dieses und jenes von sich aus, ohne Zutun des Menschen, vorliegt, das Meer, das Gebirge, die Wälder, die Tiere, der Himmel, aber auch die Menschen und Götter, ist das Vor-kommende, Hervorkommende und also Vorliegende – ὑποκείμενον –, was auf den Menschen zukommt und was ihn trifft. Hier erscheint Anwesendes, das der Mensch nicht erst her-zustellen braucht. Dieses Anwesende west den Menschen »an«, es geht ihn an in dem Sinne, daß es über ihn kommt und ihn sogar überfällt. Dieses, was von sich aus erscheinend, den Menschen »an-west«, ist für die Griechen das eigentliche Seiende, weil sie, aus Gründen, die wir hier noch nicht erfragen können, überhaupt das Sein im Sinne von An-wesung erfahren. Das von sich aus Aufgehende und also Erscheinende und in all dem An-wesende heißt τὰ φύσει ὄντα oder τὰ φυσικά. Dies erscheint als das je dort und dann, hier und jetzt Verweilende – das Jeweilige. Wenn aber gefragt wird τί τὸ ὄν, geht die Frage nicht auf das jeweilige Seiende, sondern über dieses hinaus (μετά), »hinüber« zum Sein des Seienden. Die Frage τί τὸ ὄν denkt nicht die τὰ φυσικά, sondern denkt μετὰ τὰ φυσικά. Das Denken, das auf die οὐσία, die Seiendheit denkt, geht über das jeweilige Seiende hinaus zum Sein über. Es ist ein Denken μετὰ τὰ φυσικά, d. h. »Metaphysik«. Seit Platon und Aristoteles ist das abendländische Denken bis zur Stunde »Metaphysik«. Dagegen ist das Denken der anfänglichen Denker noch nicht Metaphysik. Wohl denken auch sie das Sein. Aber sie denken es in anderer Weise. Wohl kennen auch sie das Seiende. Aber sie erfahren es in anderer Weise. Wenn daher die anfänglichen Denker schon die Worte τὸ ὄν, τὰ ὄντα, das Seiende, sagen, dann denken gerade sie als Denker im voraus das »partizipiale« Wort nicht substantivisch, sondern verbal; τὸ ὄν, das Seiende, ist

gedacht im Sinne des Seiend, d. h. des Seins. τὸ ὄν oder nach der älteren Wortform τὸ ἕόν ist für Parmenides gleichbedeutend mit τὸ εἶναι. –

Wir halten bei der Frage, wie im Spruch des Heraklit das Partizip τὸ δύνον zu denken sei. Wir sagten, es müsse wohl nach der Weise der Denker gedacht werden. Die Denker denken das Partizip τὸ ὄν verbal. τὸ μὴ δύνόν ποτε, das ja nicht Untergehende je, das niemals Untergehende müssen wir entsprechend denken wie das Wort ›das Seiende‹, nämlich im Sinne von Sein, somit in der Bedeutung von ›das niemals Untergehen‹.

Wir ändern demgemäß die zunächst gegebene Übersetzung des Spruches und sagen jetzt »dem ja nicht Untergehen je, wie möchte irgendwer (dem) verborgen sein?«

Nun könnte man freilich einwenden, was für die philosophische Auffassung des Participiums τὸ ὄν gelte, brauche nicht auch schon die Anwendung auf das Partizip τὸ δύνον finden. Aber dieses Bedenken ist zu oberflächlich, als daß wir uns lange dabei aufhalten dürften. Wie immer auch das ›Untergehen‹ und gar das ›Niemals Untergehen‹ sich zum ›Sein‹ verhalten mögen, so ist doch in jedem Falle zunächst das Untergehen und ist auch das Niemals-Untergehen eine Weise des Seins. Das Participium τὸ ὄν, das Seiende, das Sein, ist das Partizip aller Partizipien, weil das Wort ›Sein‹ das Wort aller Worte ist. In jedem Wort, selbst im Wort ›das Nichts‹, worin wir alles Seiende gleichsam fahren lassen, wird das Sein gedacht und genannt, auch wenn wir nicht und nie eigens daran denken und dies nicht jedesmal dazu aussprechen. Gesetzt also, das Wort δύνον sei im Spruch des Denkers im Sinne des wesentlichen Denkens gemeint, dann ist mit ihm das Sein genannt und gedacht, und d. h., es ist ›verbal‹ verstanden. Statt verbum, verbale, eines Titels der lateinischen Grammatiker, sagen wir ›Zeitwort‹. Das Wort ›Sein‹ ist als das Wort aller Worte das anfängliche Zeit-Wort schlechthin. Das Zeitwort ›Sein‹ nennt als das Wort aller Worte ›die Zeit aller Zeiten‹. Sein und Zeit gehören anfänglich zusammen. Einstmals muß das Denken

an dieses Zusammengehen von ›Sein und Zeit‹ denken, sonst kommt es in die Gefahr zu vergessen, was für das Denken der Denker das Zu-denkende bleibt.

d) Ausdrückliche Besinnung auf die Wörter ›Sein‹ und ›ist‹

Gewichtiger aber als das dem ersten Anschein nach ganz nichtige Bedenken, ob denn die verbale Deutung des heraklitischen Wortes τὸ δῦνν aus der notwendig verbal zu denkenden Bedeutung des Grundwortes τὸ ὄν unmittelbar folge, ist ein anderes.

Wir reden da umständlich vom Nicht-Untergehenden und vom Nicht-Untergehen; wir reden vor allem vom Seienden und vom Sein. Wir reden da leere Wörter und können uns dabei nichts vorstellen; geschweige denn, daß wir in einem unmittelbaren Bezug zu dem in solchen Wörtern Gemeinten stehen. Wir werden da in einem bodenlosen Bezirk einer seltsamen Sprechweise herum- und an einer Erörterung über Wörter und Wörterbedeutungen entlanggeführt und vermissen dabei die Sachen. Der Verdacht steigt hoch, und er ist schon häufig genug geäußert und nachgeredet worden, es könnte hier eine leere Zauberei mit bloßen Wörtern getrieben werden. ›Wortmystik‹ lautet der vornehmere Name für den Verdacht auf bloße Wörterspielerei. Es wäre in der Tat gefährlich, wollten wir diesen Verdacht und den Eindruck, hier werde nur über Wörter verhandelt, kurzerhand auf die Seite schieben. Denn der Eindruck, es werde hier über Wörter verhandelt, bei denen man sich nichts vorstellen könne, wird ja durch diese Vorlesung nicht erst verursacht, sondern die hier gepflogenen Betrachtungen lenken nur unsere Aufmerksamkeit auf einen Tatbestand, an dem wir sonst stündlich und täglich und oft zeitlebens vorbeigehen.

Der gemeinte Tatbestand ist dieser: wir gebrauchen in unserer ausdrücklichen, aber auch in der schweigenden Rede ständig das kleine Wort ›ist‹. Wir denken jetzt z. B., ohne es zu

sagen, die Vorlesung ›ist‹ langweilig; das behandelte Thema ›ist‹ trocken. Sie brauchen diese Sätze gar nicht erst formuliert auszusprechen. Die Regel wird sein, daß Sie das Gesagte fast im Halbschlaf nur so dahinmeinen: diese Vorlesung ›ist‹ langweilig. Aber noch in diesem unbestimmten Dahinmeinen verstehen Sie noch das vielleicht gar nicht ausgesprochene und vollends nicht eigens beachtete unscheinbare Wort ›ist‹. Bitte – halten Sie für einen Augenblick inne und prüfen Sie sich, ob Sie sich bei dem Wort ›ist‹ ›etwas vorstellen können‹. Gleichwohl ist das Wort ›ist‹ kein leerer Schall. Jedermann versteht es und keiner faßt doch das Verstandene. Selten nur läßt sich einer dazu bewegen, überhaupt auf dieses ›ist‹ zu achten. Wie oft aber am Tag und in Nächten, wie oft und in wie mannigfaltigen Zusammenhängen sagen und meinen und verstehen wir dieses ›ist‹? Niemals stört es uns, daß wir uns dabei nichts vorstellen können. Das kleine Wort ›ist‹ jedoch, was ist es anderes als eine Abwandlung des Wortes ›Sein‹? Jetzt aber machen wir plötzlich ein Aufheben davon, daß man sich bei diesen Wörtern Sein und Seiendheit nichts vorstellen könne. Es ist gut so, daß wir ein Aufheben davon machen, es ist noch besser, wenn wir uns darüber erregen, und es ist sogar das beste, wenn wir diese Aufregung nie mehr unterbinden, die Aufregung darüber, daß wir das Wort aller Worte ständig im Munde führen und im Meinen beanspruchen und doch dabei uns nichts vorstellen können, wenn wir plötzlich auf den Kopf zu gefragt werden: was meinst du eigentlich, wenn du das kleine Wort ›ist‹ in den Mund nimmst? Es ist das Beste, wenn wir uns darüber entsetzen, daß der Mensch, dessen Wesensauszeichnung darin besteht, ›das Wort zu haben‹ und ›etwas sagen‹ zu können, daß eben der Mensch an das Wort aller Worte gar nie denkt und so in Vernachlässigung dieses Andenkens das Wort vergißt, in dem alles Sagen schwingt und ruht.

Der Eindruck, daß die Erörterungen über das Seiende und das Sein sich in einer leeren Hexerei mit bloßen Worten er-

gehen, mag ruhig bestehenbleiben. Auch schadet es nicht, wenn das Denken immer wieder auf den Gedankenlosen den ›Eindruck‹ macht, den es notgedrungen auf ihn machen muß, daß es eine bewußt ausgedachte Teufelei sei, den Zeitgenossen das Denken, das ohnehin mühselig genug ist, noch schwerer zu machen. Eines Tages könnte doch einmal bei einigen, die beherzt genug sind, die Einsicht festgehalten werden, daß der befremdliche Eindruck, den das Denken macht, seinen Grund nicht habe in den Schraubengängen der Denker, daß dieser Grund vielmehr unmittelbar bei uns selbst zu finden sei, nämlich in dem einfachen, aber deshalb zugleich erschreckenden Ereignis, daß wir alle, daß der geschichtliche Mensch nicht mehr an das Sein denkt, sondern nur noch dem Seienden nachjagt. Die über dem geschichtlichen Menschentum lastende Wolke der Seinsvergessenheit ist der zufolge eben dieser Vergessenheit auch verborgen bleibende Grund dafür, daß uns Erörterungen über die ›substantivische‹ und ›verbale‹ Bedeutung des Wortes öv leer und befremdlich anmuten.

Wenn nun aber andererseits das Wort ›Sein‹ und die Abwandlungen dieses Wortes, zumal das kleine und geläufige Wort ›ist‹ all unser Denken und Verhalten überall und stets durchwaltet, so daß wir ohne das Verständnis dieses Wortes niemals inmitten des Seienden zu diesem uns verhalten und selbst Seiende sein könnten, wenn alles und jedes, das Höchste und das Geringste, nur im ›Äther‹ des Seins uns begegnet, wie nahe muß uns dann trotz aller Vergessenheit das Sein doch bleiben? Wenn wir erst dies bedenken, dann kommt vielleicht der Augenblick, wo das Entsetzen über die Seinsvergessenheit zugleich ein Staunen wird darüber, wie nahe wir dem sind, was erst nur wie eine abseitige Künstelei eines weitabirrenden Denkens sich ausnimmt, nahe nämlich dem, was das schalste aller Alltagswörter, das unscheinbare ›ist‹, nennt, nahe nämlich dem ›Sein‹. Dies aber ist das einzige auch, was den Denker als das Zu-denkende sich zuspricht.

(Wenn wir all dies bedacht haben, möchten wir vielleicht schon bedächtiger werden gegenüber den anscheinend nur umständlichen Erörterungen über die Worte τὸ δύνον und τὸ ὄν. Wenn seit dem Anfang des abendländischen Denkens die Vergessenheit des Seins, und zwar auch innerhalb der Philosophie, über alle Maße gestiegen ist, dürfen wir uns dann darüber noch wundern, daß ein Versuch, dem Anfang des abendländischen Denkens entgegenzudenken, über alle Maße langsam sein muß. Die Übereilung ist im wesentlichen Denken das Grundübel. Wohl ist nötig, daß wir eilen, das will hier sagen, ohne Säumnis und Versäumnis auf das Zu-denkende zudenken. Aber diese Eile der Sorgfalt kennt nicht die Geschwindigkeit.

Das Eilen des wesentlichen Denkens steht unter dem Gesetz der Langsamkeit. Die langsame Eile bestimmt den Gang zum Anfang. Das anfängliche Wort fordert von uns die Sorgfalt, in der jeder Schritt den nächsten aus sich hervorgehen läßt.)

Wiederholung

- 1) Zu Übersetzung und Auslegung. Die Nötigung in ein ursprünglicheres Verstehen aus der erfahrenen Unruhe des Selben

Der Hinweis, den diese Vorlesung auf das Wort des Heraklit zu lenken versucht, stellt aus der üblich gewordenen Folgeordnung der Fragmente in den Anfang das Fragment 16. Es lautet:

τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθῃ;

»Dem ja nicht Untergehenden je, wie möchte irgendwer (dem) verborgen sein?«

Eine Zwischenbemerkung zur Aufgabe des Übersetzens sollte kurz andeuten, daß man jede Übersetzung leicht bemän-

geln, aber auch nur selten durch eine ›bessere‹ ersetzen kann. Dies glückt zuweilen nach langer Erfahrung. Ein solcher Fall liegt jetzt vor in der soeben erschienenen Übersetzung der Antigone des Sophokles durch Karl Reinhardt. Die Souveränität und Schönheit dieser Übersetzung gibt die Gewähr, daß manch einer schon auf dem rechten Wege ist. Jede Übersetzung, bloß für sich genommen ohne die zugehörige Auslegung, bleibt allen nur möglichen Mißverständnissen ausgeliefert. Denn jede Übersetzung ist in sich schon eine Auslegung. Unausgesprochen trägt sie bei sich alle Ansätze, Hinsichten, Ebenen der Auslegung, der sie entstammt. Die Auslegung selbst wiederum ist nur der Vollzug der noch schweigenden, noch nicht in das vollendende Wort eingegangenen Übersetzung. Auslegung und Übersetzung sind in ihrem Wesenskern dasselbe. Deshalb gibt es, da ja die Worte und Schriften der Muttersprache oft auslegungsbedürftig sind, auch innerhalb der eigenen Sprache notwendig und ständig ein Übersetzen. Alles Sagen, Rede und Antwort, sind ein Übersetzen. Daß beim Übersetzen meist zwei verschiedene Sprachen in die Zwiesprache gelangen, ist also nicht das Wesentliche des Übersetzens. Wir müssen z. B. Kants »Kritik der reinen Vernunft« jedesmal zuerst übersetzen, um sie zu verstehen. Das bedeutet keineswegs, die hohe Sprache des Werkes in die Gemeinsprache herabsetzen, sondern es heißt: das Denken dieses Werkes in ein auseinandersetzendes Denken und Sagen übersetzen. Dabei entsteht dann bisweilen der merkwürdige Anschein, daß der Ausleger ›eigentlich‹ den Denker ›besser‹ verstehe, als dieser sich selbst verstand. Für die leere Eitelkeit der bloß gescheiten ›Köpfe‹ ist dieser Anschein gefährlich. Sie schließen daraus, daß in diesem Fall Kant selbst nicht recht gewußt habe, was er eigentlich wollte, daß jetzt aber der nachgekommene Ausleger dies genau wisse. Doch dies, daß ein Denker ›besser‹ verstanden werden kann, als er sich selbst verstand, ist durchaus kein Mangel, der ihm hinterher angerechnet werden dürfte, sondern das ist ein Zeichen seiner Größe.

Denn nur das ursprüngliche Denken birgt jenen Schatz in sich, der auf immer unausdenkbar bleibt und jedesmal ›besser‹ verstanden werden kann, d. h. anders als es der unmittelbar gemeinte Wortlaut sagt. Im Mittelmäßigen dagegen gibt es nur das Verständliche und nichts von solcher Art, was ständig zum ursprünglicheren Verstehen und Auslegen nötigte und selbst die Zeiten hervorrufen könnte, die genötigt sind, das vermeintlich längst Bekannte wieder zu erkennen und zu übersetzen.

(Daher machen auch die Denker und nur sie die Erfahrung, daß sie sich selbst eines Tages besser verstehen in dem, was sie bereits dachten, was dann zur Folge hat, daß der ganze frühere Bau plötzlich einstürzt, obzwar sie immer das Selbe denken. Doch dieses Selbe ist nicht das langweilige Leere des Gleichen, das nur ein Anschein des Selben bleibt. Andere dagegen, die von der Unruhe des Selben nichts wissen, setzen ihren Stolz darein, daß sie das, was sie noch mit siebzig Jahren denken, schon als Primaner am Gymnasium gewußt haben.)

Nur das wahrhaft Gedachte hat das Glück, immer wieder einmal ›besser‹ verstanden zu werden, als es sich selbst verstand. Doch dies Besserverstehen ist dann nie das Verdienst des Auslegers, sondern das Geschenk des Ausgelegten.

2) Das ›Untergehen‹ – griechisch gedacht – und die Frage nach seinem Wortwesen

Wir versuchen jetzt, von außen her und noch wenig vorbereitet, den Spruch des Heraklit erst einmal grob zu zergliedern. Die Rede ist da von dem »niemals Untergehenden«; ferner wird genannt $\tau\upsilon\varsigma$ – »irgendwer«, welches Wort in jedem Falle den Menschen meint, ob ihn allein oder nicht, muß offenbleiben. Die Rede ist ferner von einem »verborgen sein«. Der Spruch selbst hat die Form einer Frage, die schon die Antwort mitzubringen scheint.

Die Aufhellung des Spruches muß zunächst versuchen, überhaupt und aus dem Denken des Heraklit klarzumachen, was

die Rede vom »niemals Untergehenden« meint. Wie ist hier überhaupt das »Untergehen« zu denken? In jedem Falle »griechisch«. $\delta\upsilon\nu\epsilon\iota\nu$ bedeutet das Untergehen im Sinne des Eingehens in eine Verbergung. »Untergang« in dem Sinne, wie wir noch vom »Untergang der Sonne« reden, die hinter den Bergen verschwindet oder ins Meer herabsinkt, nach der Weise, die z. B. Stefan George in seinem »Seelied« gedichtet hat:

Wenn an der Kimm in sachtem Fall
Eintaucht der feurig rote Ball,
Dann halt ich auf der Düne Rast
Ob sich mir zeigt ein lieber Gast.

Jean Paul schreibt einmal: »Ich habe mir hundertmal gedacht, wenn ich ein Engel wäre und Flügel hätte und keine spezifische Schwere: so schwäng' ich mich gerade so weit auf, daß ich die Abendsonne am Erdenrande glimmen sähe, und erhielte mich, indem ich mit der Erde flöge und zugleich ihrer Achsebewegung entgegen führe, immer in einer solchen Richtung, daß ich der Abendsonne ein ganzes Jahr lang ins milde weite Auge blicken könnte . . . Aber am Ende sank' ich glanz-trunken, wie eine mit Honig überfüllte Biene, süß-betäubt aufs Gras herab!«⁴

Der Anblick des Untergehens der Sonne ist jedoch für das neuzeitliche Darstellen, sofern es sich nur an *das* Wahre hält, was ihm als »das Wahre« gilt, unwahr und ein bloßer Augenschein. »Seit Kopernikus« – wohlgemerkt »seit«, nicht schon »durch« Kopernikus – erscheint die »Welt« anders. Geschwind meinende Hörer, vielleicht sind es auch nur Horcher, haben nun gemeint, in der vorigen Stunde sei »Kopernikus« deshalb erwähnt worden, weil in die vorige Woche die Kopernikus-Gedenkfeier fiel. Ich muß bedauern, daß diese Vorlesung so »lebensnah« nun doch nicht sein kann. An »Kopernikus« zu denken im Zusammenhang der Aufhellung des heraklitischen

⁴ WW (E. Berend), 1. Abt., Bd. V, S. 265.

μη δυνόν ποτε, dafür gibt es nun freilich gewichtigere Gründe, über die einigen vielleicht im Verlauf dieses Semesters die Augen aufgehen.

In den ersten Aufzeichnungen Nietzsches, die dem Entwurf seines geplanten Hauptwerkes dienen, dem er zeitweilig den Titel geben wollte »Der Wille zur Macht«, finden sich Bemerkungen zu einem Plan der Darstellung des »europäischen Nihilismus«. Die Aufzeichnung (1885/86 niedergeschrieben) beginnt:

»Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?«⁵

In der Folge skizziert dann Nietzsche stichwortartig die »Konsequenzen« des Nihilismus, die bereits in die Erscheinung getreten sind; da heißt es unter Nr. 5:

»Die nihilistischen Consequenzen der jetzigen Naturwissenschaft (nebst ihren Versuchen in's Jenseitige zu entschlüpfen). Aus ihrem Betriebe *folgt* endlich eine Selbstzersetzung, eine Wendung gegen *sich*, eine Antiwissenschaftlichkeit. Seit Copernikus rollt der Mensch aus dem Centrum in's X.«

Der letzte Satz will sagen, daß der Ort des Menschen seitdem ein X, d. h. noch unbestimmt ist und daher bestimmt werden muß. Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht soll die neue Ortsbestimmung des Menschen vollziehen. Die Erde und der Mensch dieser Erde sollen den verlorenen Sinn neu gewinnen. Der »Sinn der Erde« ist der »Übermensch«, d. h. der über den bisherigen Menschen hinausgehende Mensch, der alles Wirkliche und somit auch sich selbst als eine Gestalt des Willens zur Macht erfährt. Mit diesem neuzeitlichsten aller neuzeitlichen Menschen rückt der Mensch nicht nur wieder »in« ein Centrum zurück, sondern der Mensch selbst wird jetzt erst

⁵ WW, Bd. XV, S. 141 f.

endgültig das Centrum selbst. Ein Wort Nietzsches aus dem Jahre 1888 möge dies in aller Bündigkeit bezeugen:

»All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht: oh über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu *verarmen* und *sich* elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß *er* es war, der Das geschaffen hat, was er bewunderte. —«⁶

Das Wort sagt eindeutig dieses: alles, was ist, ist, sofern es ist, »das Erzeugnis« und deshalb das »Eigentum« des Menschen, des Menschen nämlich als der höchsten Gestalt des Willens zur Macht. Der Mensch ist dasjenige Wirkliche, vor dessen Blick nichts verborgen bleiben, dem kein Seiendes sich entziehen kann, weil er erst und er allein allem Seienden den Stempel des ›Seins‹ aufprägt. In der zuerst genannten Aufzeichnung Nietzsches über den Nihilismus der modernen Naturwissenschaft tadelt er diese, weil sie zuweilen noch ›ins Jenseitige zu entschlüpfen‹ versucht, d. h. nebenbei noch von einer ›Vorsehung‹ und einem ›göttlichen Weltplan‹ redet. Nietzsche will dagegen den unbedingten Nihilismus, der nicht etwa lehrt, daß alles nur ein ›Nichts‹, sondern daß der Mensch alles sei. Nietzsche selbst bezeichnet seine Metaphysik als den ›aktiven‹ und ›klassischen‹ ›Nihilismus‹. In ihm sieht er die eigentliche und d. h. positive Folge der kopernikanischen Wendung und die Zukunft Europas. Hier ist nichts mehr, worvor der Mensch noch verborgen oder nicht: verborgen sein könnte, da der Mensch selbst zum Gerichtsherr darüber geworden, was erscheint und als erscheinendes ›ist‹ und was nicht. Es

⁶ WW, Bd. XV, S. 241, W. z. M., zwischen n. 134 u. 135.

ist daher zu wenig gesagt, wenn wir darauf hinweisen, daß ein Abgrund zwischen der Vollendung der abendländischen Metaphysik durch Nietzsche und dem in den Anfang gestellten Spruch des Heraklit klafft. Aber wir können hieraus schon ungefähr ahnen, welche Heraklitauslegung zutage kommen muß, wenn Nietzsche seine Metaphysik bereits in Heraklits Denken vorgebildet sieht.

Es muß aber hier noch eine Bemerkung angefügt werden, um dann mit ihr freilich das unvermeidliche und auch lästige Neben-der-Sache-her-reden abzuschließen. Der hier gewagte Versuch, Heraklits Wort zu erläutern, rechnet keineswegs darauf, dieses anfängliche Denken wieder »erneuern« oder auch nur als »Vorbild« aufstellen zu können. Im Geschichtsraum der neuzeitlichen Jahrhunderte, durch die nicht nur das Seiende im Ganzen, sondern das Sein selbst aufs Spiel gesetzt ist, bleibt kein Augenblick mehr frei, um irgendein Früheres nachzubilden, gesetzt auch, daß solches überhaupt möglich wäre. Weil aber keine Zeit mehr ist für ein »Nachbilden«, deshalb sind wir ohne Vorbilder, die sich stets nur nachmachen oder auffrischen oder ersetzen lassen. Dieser Verzicht auf die historisch hergestellten Vorbilder von Zeitaltern, Stilen, Tendenzen, Situationen und Idealen ist das Zeichen der äußersten Not, die wir und Künftige erst ausharren müssen, bis sie ihr Verborgenes ausspricht. Damit wir oder Spätere aber den Spruch überhaupt einmal zu hören vermögen, müssen wir dieses Hören auf das denkende Wort erst langsam lernen.

Denken wir jetzt das *δύναιν* – das Untergehen griechisch als das Eingehen in eine Verbergung, dann erkennen wir, daß zwischen *δύνω* und *λάθω* eine Wesensbeziehung besteht.

(Auch die Notwendigkeit einer Übersetzung ist verschieden bestimmt je nach der »Not«, die waltet. Die »Nöte« reichen von den Niederungen der eiligen Bedürfnisse geschäftlicher Verständigung über die bloß bildungsmäßige Kenntnisnahme fremder Schrifttümer bis hinauf zu den Gipfeln der Augenblicke, in denen Anfänge der Geschichte einander entgegen-

winken und eine Zwiesprache von Höhen zu Höhen auf den Vollzug wartet. Hier in den Klüften zwischen diesen Gipfeln der Geschichte versagt jede Historie, d. h. das gelehrte, vergleichende Vermitteln von Zeitaltern und Kulturen in dem unbestimmten Raum eines bildungsmäßig aufgegriffenen Ideals. Weil das historische Hin- und Herreichen zwischen Stilen und Tendenzen und Situationen notwendig aus dem eigenen Geschäft des Vermittelns stets von dem nur Mittelbaren und Verhältnismäßigen, d. h. dem Relativen, bedroht ist, deshalb muß sich alle Historie notwendig an ein Vorbild, an irgendein Klassisches klammern. Jede Ansetzung eines Klassischen und einer Klassik ist in sich schon Klassizismus; dieser ist ein Sproß der Historie, d. h. des rechnenden und im Grunde technischen Bezugs zur Geschichte.

Weil nun aber die Philosophie des Griechentums in eins mit der gesamten Antike gern dem ›Klassischen‹ zugerechnet wird, ist es wichtig, zu bedenken, daß uns die anfänglichen Denker schon aus dem einzigen Grunde nicht Vorbilder sein können, weil wir nicht mehr auf bloße Nachbildungen sinnen dürfen. Denn das hieße den Blick des Denkens davor verschließen, daß die Tempel der Erde entweder eingestürzt oder die heiligen Orte verlassen oder aber nur noch von einer entleerten Gewohnheit bevölkert und geschichtlich wesenlos geworden sind. Nicht nur dies steht zur Entscheidung, ob das deutsche Volk *das* geschichtliche Volk des Abendlandes bleibt oder nicht, sondern jetzt ist der Mensch der Erde samt dieser aufs Spiel gesetzt, und zwar durch den Menschen selbst.)

Im Spruch des Heraklit sind die beiden tragenden Worte τὸ δύνω und λάθωι. Weil das ›Untergehen‹, griechisch gedacht, besagt Eingehen in die Verbergung, λάθω aber bedeutet »ich bin verborgen«, weil nach einem Verborgensein in bezug auf das in die Verbergung nie Eingehende gefragt wird, ist schon für den ersten aufmerkenden Blick der Spruch von einem einzigen Denken in der einen Hinsicht auf das Verbergen und Nichtverbergen durchwaltet. Gesetzt aber, daß hier ein Den-

ker spricht, dann müssen wir auch schon beim ersten Aufmerken dahin trachten, überhaupt und sogleich im Bereich des wesentlichen Denkens das Wort zu vernehmen. Die dem Anschein nach nur grammatische Erläuterung des Wortes τὸ δῶρον kann uns dahin verhelfen.

Wir müssen uns auch heute noch mit dem rätselhaften Geschick abfinden, daß seit mehr denn zwei Jahrtausenden im Abendland der Bezug zum Wort durch die ›Grammatik‹ bestimmt wird; daß die Grammatik ihrerseits in dem gründet, was gewöhnlich ›Logik‹ heißt; daß die ›Logik‹ wiederum selbst nur eine – nicht die – Auslegung des Denkens und Sagens ist, nämlich die der Metaphysik eigentümliche Interpretation des Wesens des Denkens. Was dann im Gefolge von Grammatik und Logik weiter noch über das Wort gesagt wird, seien dies psychologische oder physiologische oder ästhetische oder soziologische Erörterungen, das ist alles in irgendeiner Weise an den grammatisch gesehenen Sprachkörper angeklebt. Beachten wir außerdem, daß das Wort in der modernen Welt überhaupt nur noch als ›Sprache‹, die Sprache jedoch nur als eines der Instrumente des Verkehrs ›gewertet‹ wird, dann darf es nicht verwundern, wenn jede Besinnung auf das Wort sogleich und nur aussieht wie eine leere Reflexion über eine Art von Dingen, die man ›Wörter‹ nennt, ›mit‹ denen sich noch ›Gelehrte‹, wie man sagt, ›beschäftigen‹. Die Wörter sind eine Art von Gebrauchsdingen, die man jedoch sonst am besten dem Zufall des ungebundenen Gebrauchs überläßt.

Nun käme freilich ein verzeichnetes Bild des modernen Bezugs zum Wort heraus, wollte man diesen nur als eine Verwahrlosung der Sprache darstellen. Ihr entgegen stehen, von ihr aber auch abhängig, Bemühungen mancher Schriftsteller, die fast einen Kult mit der Sprachtechnik treiben und sich zur Zunft der ›Silbenstecher‹ rechnen. Hier hat aber bei aller Sorgfalt die Sprache gleichfalls nur mehr technischen, oder in der Sprache Ernst Jüngers gesagt, »Arbeitscharakter«. Das Wort ist ein Instrument der Jagd und des Treffens, nämlich im

›Prozeß‹ und in der ›Arbeit‹ der schußsicheren Vergegenständlichung von allem. Das Maschinengewehr, der Photoapparat, das ›Wort‹, das Plakat haben alle dieselbe Grundfunktion der Sicherstellung der Gegenstände. Die technische Präzision des Wortes ist das Gegenstück zur Verwahrlosung der Sprache in ein verkehrstechnisches Mittel. Beide Bezüge halten sich – metaphysisch gesehen – in der Ebene des Bezugs zum Wirklichen, der seit Nietzsche als »Wille zur Macht« herauskommt und das Wirkliche selbst als Willen zur Macht erfährt.

Wollten wir uns jetzt nur dem geläufigen Verhältnis zum Wort, das ein unheimliches Mißverhältnis ist, überlassen, dann könnten wir niemals einen Spruch Heraklits nachdenken. Wir müssen deshalb erst durch eine Art von ›Reflexion‹ dem anfänglichen Wort näherkommen. Nicht als ob die anfänglichen Denker ›über‹ das Wort ›Reflexionen‹ angestellt hätten; nur *wir* bedürfen der langen Umwege zum Wort, weil ja doch unser vielgerühmtes ›unmittelbares Erleben‹, nicht dem ›Inhaltlichen‹, aber doch seinem Grundgefüge nach, wohl das abstrakteste und vertrackteste Gebilde ist, das die abendländische Geschichte bisher gezeitigt hat. Da wir jedoch bislang, um das Wort in seinem Wortwesen auch nur äußerlich zu fassen, keinen anderen Weg kennen als den der Grammatik, muß dieser Notweg genügen.

Das Wort δύνω ist ein Partizip. Als dieses hat es zugleich Anteil an der substantivischen und an der verbalen Bedeutung. ›Das Untergehende‹ kann bedeuten das, was dem Untergang entweder anheimfällt oder auch nicht; es kann aber auch bedeuten das Untergehende in seinem Untergehen, also das Untergehende während des Untergehens, im Wahren seines Unterganges. Welche Bedeutung wir nach dem Sinn des Denkers denken müssen, läßt sich geradehin nicht entscheiden. Nach der Form gesehen, können wir das Partizip entweder nominal oder verbal denken; es besteht aber auch die Möglichkeit, das Partizip zugleich sowohl ›nominal‹ als auch ›verbal‹ zu verstehen, wobei dann wieder das Gewicht entweder auf das Ver-

bale oder das Nominale gelegt werden kann. Alle diese Möglichkeiten des Verstehens ruhen im sogenannten »Participium«, und zwar gemäß einer ihnen eigentümlichen Einheit. In dieser schwingt der Reichtum des Wortes, der durch die grammatische Zergliederung keineswegs erschöpft ist. Das Wort hat schon deshalb noch einen anderen Reichtum, weil es aus der ursprünglichen Einheit des Sprechens und Sagens kommt, jetzt aber bereits wie ein vereinzelt Gebilde herausgelöst ist.

3) Erläuterung des τὸ ὄν an den Wortgefügen der Leitfrage des metaphysischen Denkens (Aristoteles, Platon).

Zum Problem der Rückdeutung: die anfänglichen Denker und der spätere Beginn der Metaphysik

Um nun überhaupt einen Weg zu sehen, auf dem wir in die Denkweise gelangen, nach der die griechischen Denker solche Partizipialwörter denken, fragen wir denjenigen Denker, in dessen Wort das Denken des Griechentums sich vollendet. Allerdings müssen wir uns dabei hüten, die späteren Gedanken des Aristoteles zurückzutragen in das Denken der anfänglichen Denker. In Met. Z 1, 1028 b 2 sqq. sagt Aristoteles:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, . . .

»Und so ist denn also auch das von alters her sowohl als auch jetzt und (vor allem) auch fernerhin Gesuchte und d. h. vor allem dasjenige, wobei (wenn wir es denken) immer wieder nicht durchzukommen ist, das, was das Seiende ist«: τί τὸ ὄν; lautet die Frage, die das Denken der Denker leitet. Wiederum ist das Zu-denkende durch ein partizipiales Wort genannt: τὸ ὄν – das Seiende.

Wir denken dabei zunächst an die Dinge, die Lebewesen, die Menschen, das Himmelsgewölbe und, um doch den Griechen gemäß alles vorzustellen, auch an die Götter.

Die Frage »Was ist das Seiende?« bedeutet dann zunächst: was sind die Dinge, was sind die Pflanzen, die Tiere, die Menschen, die Götter? Um die Antwort auf die jeweilige Frage zu finden, was jegliches aus dem Genannten je sei, werden wir uns an das Benannte wenden und das, was es ist, zu fassen suchen. So aber würden wir, auch wenn wir eine Ewigkeit hindurch suchen könnten, das nie finden, wonach die Frage »Was ist das Seiende?« fragt.

Die Frage »Was ist das Seiende?« verlangt keine Auskunft über dieses oder jenes Seiende, sondern über das Sein. Gefragt wird hier, wie Aristoteles am Beginn der Abhandlung *Met.* Γ 1 sagt, nach dem $\delta\upsilon\ \eta\ \acute{\omicron}\nu$, nach dem Seienden zwar, aber im Hinblick darauf, daß es Seiendes *ist*, will heißen, im Hinblick auf das Sein des Seienden. Worauf im Fragen der Blick geht, $\tau\omicron\upsilon\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$: τίς ἡ οὐσία – das ist das, was am Seienden die Seiendheit ist. Die Wortendungen -heit und -keit (Gerechtigkeit, Freiheit, Geschwindigkeit) bedeuten das, was, wie man sagt, allem Gerechten, allem Freien, als solchem, allem Geschwinden als solchem zukommt. Was z. B. allen Bäumen als Bäumen zukommt, ist das Baumhafte. Man bezeichnet dies daher gern als das Allgemeine, das »Generelle«. Aber das Baumhafte kommt den einzelnen Bäumen nicht deshalb zu, weil es das »Allgemeine« ist im Unterschied zu den besonderen Exemplaren, sondern dies Allgemeine ist nur das Allgemeine, weil es das Baumhafte der Bäume ist, ihr γένος, das, von woher jeder Baum *als* Baum, δένδρον ἢ δένδρον, stammt. Die οὐσία, die Seiendheit, ist τὸ γένος, die Herkunft, das, woraus jedes Seiende als Seiendes abstammt. Kurz gesagt: τὸ εἶναι, das Sein, τὸ ὄν, das Seiende, wird nicht substantivisch, sondern verbal im Hinblick auf das Sein des Seienden gedacht.

Aristoteles gebraucht für die Benennung der Seiendheit und des Seins einen vermutlich von ihm selbst geprägten Ausdruck: τὸ τί ἦν εἶναι, d. h. das Sein als das, was jedes Seiende, sofern es ein Seiendes ist, schon war. In der Bestimmung dessen, was für das Denken das Zu-denkende ist, hat Platon, in dessen

Nähe Aristoteles zwei Jahrzehnte hindurch hörte und denken lernte, dem Denken des Aristoteles vorausgedacht. Platon selbst nennt das, was am Seienden das Zu-denkende ist, gern in einer Wortfügung, die er den Griechen ruhig zumuten durfte, weil sie ein denkendes Volk waren. Was die Denker denken ist τὸ ὅντως ὄν, »das seienderweise Seiende«; das Seiende einzig im Hinblick auf das Sein. Dieses gilt dann zugleich als »das Seiendste« am Seienden.

Nun sagen allerdings diese Titel: ὄν ἢ ὄν, οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι, ὄντως ὄν unseren verstopften und verstockten Ohren beinahe nichts. Die Titel sind wie leere Wortschälle. Die Gründe für diesen Tatbestand dürfen nicht nur in dem heutigen Unvermögen und der Unlust zum Denken gesucht werden. Daß im besonderen das Denken Platons und vor allem die Philosophie des Aristoteles als griechisches Denken in seiner ursprünglichen Unmittelbarkeit uns verschlossen bleibt, das ist darin begründet, daß die Philosophie des Aristoteles auf dem Wege über das jüdisch-arabische Denken im Mittelalter durch die kirchliche Theologie zu einem Gebilde verwandelt wurde, das mit dem griechischen Aristoteles nur noch die Wörter, und zwar in der übersetzenden lateinischen Sprache, gemeinsam hat.

Wie unverrückbar fest diese Verschüttung durch das Mittelalter über dem Denken des Aristoteles lagert, zeigt sich darin, daß auch ein Denker wie Leibniz es nicht vermochte, die Mauer zu übersteigen, die die mittelalterliche Theologie durch ihre Art der Verwendung aristotelischer Lehren zwischen dem griechischen Denker und den späteren Zeitaltern des Abendlandes aufgerichtet hat. Ja noch die klassische Philologie der letzten Jahrzehnte, von der man doch vielleicht eine Ahnung des griechischen Wesens erwarten dürfte, interpretiert die Philosophie des Aristoteles im Sinne der Theologie des Thomas von Aquin. So kommt es, daß auch heute noch die meisten meinen, daß, wenn man »Aristoteles« sage, Thomas von Aquin gemeint sei oder daß, wenn man »Thomas von Aquin« sage,

damit ein Anspruch auf Aristoteles und auf ein Wissen von seinem Denken schon berechtigt sei.

Zufolge dieser weitverbreiteten Gedankenlosigkeit hat vor einigen Jahren ein Rektor der hiesigen Universität gesprächsweise vorgeschlagen, man möge draußen vor dem Hauptportal des Universitätsgebäudes die Gestalt des Aristoteles beseitigen, da wir heute doch mit dem ›Mittelalter‹ nichts mehr zu tun hätten.

Doch ist es vielleicht gut, daß Aristoteles weiterhin ruhig da steht, wo er steht, als der letzte Denker der Griechen in der Nachbarschaft zum ersten Dichter der Griechen und des Abendlandes. Diese beiden Gestalten stehen gut. Aber mir will oft scheinen, daß manche von uns schief liegen, wenn sie dort nur die leicht gedankenlosen Gehirne in der Sonne braten lassen.

Das Fragment 16 des Heraklit, das wir als den rangmäßig ersten Spruch dieses Denkers nachzudenken versuchen, spricht in der Form einer Frage und lautet:

τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

»Dem ja nicht Untergehenden je, wie möchte irgendwer (dem) verborgen sein?«

Damit wir diese Frage im Ganzen aus ihrer Mitte fragen können, müssen wir die Wörter, die ›inhaltlich‹ den Spruch tragen, zuvor erläutern. Was meint das Wortgefüge τὸ μὴ δύνόν ποτε – »das niemals Untergehende«? Wie ist überhaupt das Participium τὸ δύνον zu denken? Wir haben, um doch sogleich eine griechische Antwort auf diese Frage zu bekommen, den letzten Denker der Griechen, Aristoteles, gefragt. Dabei ergab sich: die Leitfrage, der entlang die Denker seit Platon denken, lautet: τί τὸ ὄν; – »Was ist das Seiende?« Wiederum begegnen wir da einer partizipialen Benennung dessen, was im Thema der Denker steht: τὸ ὄν – »das Seiende«. Aber sie denken es ἢ ὄν – das Seiende im Hinblick darauf, daß es Seiendes ist. Die Denker bringen das Seiende in den Wesensblick im Hin-

blick auf das Sein. Demgemäß erläutert Aristoteles die angeführte Frage τί τὸ ὄν; durch eine Umschreibung in die Frage τίς ἡ οὐσία; – »Welches und was ist die Seiendheit des Seienden?« Was macht, vom Seienden aus gesehen, das Allgemeine des Seienden aus, so daß diesem Allgemeinen (κοινόν) jedes einzelne Seiende (ἐκαστον) untersteht? Statt des Namens οὐσία (Seiendheit) kommt auch zuweilen das Wort εἶναι vor, »Sein« – als der Infinitiv des Verbums, dessen Partizip »praesens« ὄν lautet.

Wenn die Denker das ὄν im Hinblick auf das εἶναι denken, dann verstehen sie das Participium »verbal«. τὸ ὄν, philosophisch gedacht, meint stets das Seiende in seinem Sein. Warum gebrauchen aber die Denker dann nicht überhaupt und geradenwegs und ausschließlich den Infinitiv εἶναι, um klar zu sagen, worauf sie denken? Wozu also die Zweideutigkeit des Participiums ὄν – Seiend, das nominal und verbal verstanden werden kann? Fast will es scheinen, als träfe der übliche Verdacht, daß die Philosophen mit Absicht sich »geschraubt« und »umständlich« ausdrücken, auch die Denker der Griechen.

Nun läßt sich nicht wegleugnen, daß in die Fassung der Frage aller Fragen das Participium aufgenommen ist. Aristoteles sagt: τί τὸ ὄν; und nicht τί τὸ εἶναι;. Also müssen wir unser merkwürdiges Verlangen nach ungeschraubten Ausdrücken zurückstellen. »Wir«, mit unserem vielleicht sehr kurzen Verstand, müssen umgekehrt einmal darüber nachdenken, ob Denker vom Range des Platon und des Aristoteles nicht doch vielleicht ihre Gründe gehabt haben, das gewiß zweideutige Participium τὸ ὄν zu gebrauchen. Vielleicht muß, wer in ihrem Sinne zu denken versucht, das Participium sowohl nominal als auch verbal denken, so zwar, daß die nominale und die verbale Bedeutung in einem eigens bestimmten Bezug gedacht werden. So ist es in der Tat.

Seit Platon und Aristoteles ist die Leitfrage aller Denker in eine Bahn gebracht, auf der sie, bei allen Unterschieden der Grundstellungen der nachkommenden Denker, heute noch

verharrt. Die Frage lautet: »Was ist das Seiende?« Diese Frage entfaltet sich deutlicher in die Frage: Was ist das Sein *des* Seienden? Hier wird vom Seienden her auf das Sein hin und vom Sein aus auf das Seiende zurückgefragt, und zwar in der einzigen Absicht, dadurch das Seiende selbst zu bestimmen, nämlich in seinem ›Sein‹. Weil hier das Seiende gedacht ist, und zwar im Hinblick auf das Sein, bleibt in Wahrheit das Participium τὸ ὄν, das Nominales *und* Verbales ausdrückt, die allein gemäße Benennung dessen, was die Denker denken.

τὸ ὄν in der nominalen Bedeutung, nach der das Seiende, und zwar im Ganzen gemeint ist, läßt sich verdeutlichend umschreiben durch den Plural τὰ ὄντα; die verbale Bedeutung durch τὸ εἶναι. Die Leitfrage τί τὸ ὄν; meint nach der auseinandergefalteten Bedeutung: τί τὸ εἶναι τῶν ὄντων;

Deshalb gilt es, strenggenommen, nur bedingt, wenn wir sagen, das Participium ὄν müsse, im Sinne der Denker gedacht, stets verbal verstanden werden. Die Philosophie, oder wie wir jetzt auch sagen können, die Metaphysik, denkt zwar stets das Sein, aber sie denkt insgleichen und ausschließlich auch nur das Sein des Seienden, d. h. sie denkt eigentlich das Seiende, und zwar im Hinblick auf das Sein. Die lässige, oft sogar auch bei den Denkern sich einschleichende Redeweise spricht dagegen beliebig bald vom ›Seienden‹, wenn das Sein des Seienden gemeint ist, aber auch vom Sein, wenn das Seiende vorgestellt wird aus dem Hinblick auf das Sein. Man spricht noch lässiger und noch unbestimmter von ›der Seinsfrage‹ und sagt, diese Frage sei die Frage nach dem Sein, wobei sich bei geringem Nachdenken schon herausstellt, daß man nach dem Seienden fragt und nach dem, was es, das Seiende, sei. Man fragt in der vielberufenen ›Seinsfrage‹ so unmittelbar und blindlings herkömmlich nach dem Seienden, daß man eine Frage, die zum Unterschied plötzlich nach dem Sein und dessen Wahrheit fragt, überhaupt nicht ins Ohr bekommt, sondern überall nur das hört, was man selbst sich zuredet.

Aristoteles gibt uns in der Tat eine Aufhellung darüber, wie das Participium ὄν zu verstehen sei und wie die Leitfrage der Denker laute: τί τὸ ὄν; Aber es bleibt allerdings zweifelhaft, ob wir schnurstracks die Lehren des Aristoteles, auch wenn sie rein griechisch sind, in das Denken der anfänglichen Denker zurückdeuten dürfen. Zwar geschieht das ständig. Ja sogar Aristoteles selbst ist der eigentliche Urheber des Verfahrens, die metaphysische Denkweise, die mit Platon und ihm beginnt, schon im Denken der ›vorplatonischen‹ Denker zu suchen. Aristoteles pflegt seine Abhandlungen jedesmal einzuleiten mit einer kritischen Aufreihung der vorausgegangenen Lehren der früheren Denker, die er gegen seine eigene Lehre abhebt, aber zuvor auch schon auf die Ebene seiner Fragestellung übersetzt. Die Art, wie Aristoteles und schon Platon sich gegen die Denker vor ihrer Zeit absetzen, ist bis zum heutigen Tag das Vorbild geblieben, nach dem die Zeichnung der Umrisse des früheren Denkens angelegt wird. Man vergleicht und man vergleicht aus dem Augenpunkt der späteren Denker. Dabei ergibt sich von selbst, daß die früheren Denker als jene erscheinen, die das, was hernach Platon und Aristoteles dachten, ›noch nicht‹ wußten. Das trifft in der Tat auch zu. Aber die Frage bleibt, ob die späteren Denker deshalb, weil sie solches denken, was die anfänglichen Denker ›noch nicht‹ wußten, die ›fortgeschrittenen‹ sind. Vielleicht sind sie in Wahrheit die Fort-geschrittenen – aber die Frage bleibt: ob dieser Fort-schritt nicht der Weg-schritt ist vom Anfänglichen. Es trifft zu, daß sich von Heraklit bis zu Aristoteles das Denken ›entwickelt‹ hat. Aber die Frage bleibt, ob ›Entwicklung‹, nur weil sich da etwas ›entwickelt‹, schon das Wahre ist und das Wahre bewahrt. Es ist dieselbe Frage, die wir auch an die moderne Wissenschaft richten müssen, wenn da ›Forscher‹ häufig darob gerühmt werden, daß sie, wie das merkwürdige Wort lautet: ›die Forschung vorwärtsgetrieben haben‹. – Vorwärts? Wohin bitte? Etwa bis zu den zertrümmerten Städten am Rhein und an der Ruhr? Was ist das mit

dem bloßen Vorwärtstreiben? Hat es überhaupt einen Sinn, zumal wenn man vergessen hat, zu fragen, auf welcher Bahn man da treibt und wer dabei der Treibende eigentlich ist? ›Vorwärtstreiben die Forschung‹ – und mit welchem Recht vorwärts? Was ist denn hier vorne und was hinten? Wir dürfen jedenfalls die vorwärtstreibende und vorwärts getriebene ›moderne Forschung‹ nicht als das Schema nehmen, um eine sogenannte Entwicklung von Heraklit bis zu Aristoteles ›historisch‹ zu konstruieren. Für uns bleibt jetzt und hier gerade dies die Frage: ob die anfänglichen Denker, wenn sie ›noch nicht‹ so dachten wie Platon und Aristoteles, diesem ›noch nicht‹ zufolge nur ›hinter‹ dem Denken der Späteren zurückbleiben oder ob sie, weil sie ›noch nicht‹ dachten wie Platon und Aristoteles, allem späteren Denken schon vorausdachten, und zwar so wesentlich voraus, daß alle nachkommenden Denker diesen Vorsprung bis heute nicht nur nicht wieder eingeholt haben, sondern nicht einmal *als* einen Vorsprung bemerken konnten und erfahren können. Die hierdurch angerührte Frage des Verhältnisses der anfänglichen Denker zum späteren Beginn der ›Metaphysik‹ ist uns aber keine historische Frage, die nur vergangene Positionen des Denkens zueinander in Vergleich setzt; denn wenn die anfänglichen Denker allem Nachkommenden voraus und also auch über das heutige Denken hinweg gedacht haben, dann ist das, was in ihrem Denken ans Licht kommt, solches, was bereits und erst vor uns liegt und erst auf uns zukommt als das Zu-geschickte – als die Geschichte.

Es kommt bei Gelegenheit dieser Besinnung auch zutage, daß die übliche Vorstellung von der Zeit als der Abfolge eines Nacheinander überhaupt nicht zureicht, die Weise, wie die Geschichte ist, sachgemäß zu denken. Sofern aber die Geschichte historisch vorgestellt und chronologisch geordnet wird, kommt durch die chronologische Zeitvorstellung stets und im voraus die äußerliche Vorstellung von der Zeit und nur sie in den Gesichtskreis der Geschichtsbetrachtung. Demgemäß sehen

wir das Anfängliche als das Frühere und dieses als das Vergangene. Dieses liegt zurück. Also müssen wir nur zurückrechnen, um den Anfang zu finden. Allein den Anfang des abendländischen Denkens finden wir niemals, solange wir nur historisch vergleichend zurückrechnen. Den Anfang finden wir erst dann, wenn wir geschichtlich erfahrend vorausdenken.

4) Der Wortcharakter des ὄν. Der Vorrang der verbalen Bedeutung vor der nominalen (partizipialen)

Bedenken wir dies, dann verliert freilich auch die Auskunft, die wir von Aristoteles über die Bedeutung des Partizips erben haben, wieder an Gewicht. Es wird fraglich, ob wir das δύνov des Heraklit ohne weitere Besinnung im Sinne des ὄν des Aristoteles nehmen dürfen. Wir könnten nun dieses Bedenken leicht dadurch beseitigen, daß wir sagen, das δύνov ist im Vergleich zum ὄν etwas Vereinzelt, das Untergehende beziehungsweise das Nicht-Untergehende ist nur eine Art von Seiendem; das δύνov fällt so wie das Aufgehende und überhaupt irgendwelche Vorgänge »unter« den allgemeinen Begriff des ὄν. Wenn anders das Niemals-Untergehende überhaupt etwas »ist« und wenn das Untergehen »geschieht«, dann liegt hier ein Seiendes und ein Sein vor.

Was also vom ὄν gilt als dem Allgemeinsten, gilt daher auch vom δύνov. Die Möglichkeit, ja vielleicht gar die Notwendigkeit, das δύνov des Heraklit im Sinne des aristotelisch verstandenen ὄν auszulegen, besteht nach dieser Überlegung zurecht.

Allein gerade dieses bleibt noch unentschieden, ja gerade dieses ist noch nicht einmal gefragt, ob denn das δύνov, genauer das μὴ δύνόν ποτε nur eine vereinzelte Erscheinung und ein vorkommender Fall innerhalb des ὄν, des Seienden, ist, oder ob das Verhältnis des μὴ δύνόν ποτε zum ὄν anders gedacht werden muß und gar in einer Weise, für die wir in den geläufigen Denkweisen überhaupt kein Schema finden.

Nun haben wir uns in der vorigen Stunde fast in der Art eines Gewaltstreiches dafür entschieden, das $\delta\upsilon\nu\nu\omicron$ ›verbal‹ zu denken und also den Spruch so zu hören, daß darin das Wort vom Niemals-Untergehen vernehmlich wird. Diese Hervorhebung der verbalen Bedeutung hat zunächst nur den Sinn, den denkenden Blick in den Hinblick einschwingen zu lassen, in dem sich überhaupt das Denken der Denker bewegt, wenn sie das Seiende nennen. Das ›Niemals-Untergehen‹ wäre dann ein Vorgang, also doch solches, was *ist*, und was demzufolge immer noch unter das Sein fällt. In jedem Fall muß dieser Bezug zwischen dem Niemals-Untergehen und dem Sein aufgehellert werden, wenn anders die Denker das Sein des Seienden und Heraklit als Denker das Niemals-Untergehen denkt.

Die Frage, die jedoch stehenbleibt, sei daher formelhaft festgehalten: Ist das Niemals-Untergehen nur eine Weise des Seins neben anderen, oder ruht überhaupt das verborgene Wesen dessen, was da ›Sein‹ genannt wird, vielleicht im Niemals-Untergehen? Wenn dies zweite gilt, wohin führt oder wohin wirft uns dann der Spruch des Heraklit, der fragt: »Dem niemals Untergehen, wie könnte irgendwer dem verborgen sein?« Ist dieser Spruch nicht der unmittelbare und die flüchtige Zeitspanne von zweieinhalb Jahrtausenden überstehende Anspruch an uns? Wer anders ist darin angesprochen als wir, die wir hier sitzen und vielleicht noch meinen, die Vorlesung über Heraklit inszeniere eine Flucht in die ›Geistesgeschichte‹ und ins Antiquarische? Gewiß, wir können diesen Spruch nur historisch zur Kenntnis nehmen und ihn als eine vormalige Ansicht einer vergangenen Philosophie historisch verzeichnen. Wir können das so tun. Der Spruch leidet dadurch keinen Schaden. Aber die Frage ist, ob nicht wir einen Schaden leiden. Der Spruch braucht uns nicht. Aber die Frage ist, ob nicht eines Tages wir den Spruch brauchen, der da in einer verborgenen Weise vom Sein etwas sagt. Sollte es so stehen, dann mag es gut sein, wenn wir selbst einmal mit uns darüber ins Klare kommen, wie wir selbst, so wie wir hier sitzen und stehen,

hören und reden, wie wir alle es mit dem ›Sein‹ halten. Wir bedenken einmal, auf welchem Fuß wir mit dem häufigsten und flüchtigsten Wort stehen, worin das Sein sich ausspricht, mit dem unscheinbaren Wort ›ist‹.

Wir sagen das ›ist‹ ständig, auch dann, wenn wir es nicht eigens aussprechen. Wir denken es in jeder Form jedes Zeitwortes, wir denken es in jeder Benennung, in jedem Ruf und Befehl, in jeder Bitte und in jedem Gruß. Wir denken es stets und verstehen es überall und begreifen es doch nicht und bedenken es nie. Wir denken es in jedem schweigenden Bedenken, wir denken es im gedankenlosen Meinen, wir denken es, wo wir meinen, daß wir bloß etwas ›fühlen‹ und ›erleben‹. Das Wort aller Worte, der Äther der Sprache, das Wort, das jenes nennt, worin alles Sagen und Schweigen sich aufhält, es ist uns bisher das Gleichgültigste alles Gleichgültigen geblieben. Seltsam ist es doch, wie flüchtig der Mensch mit dem Wort verfährt, das in jedem seiner oft hastigen und lauten Wörter im voraus schon genannt, wenngleich nicht immer ausgesprochen ist.

Der Mensch ist nach der abendländischen Bestimmung seines Wesens dasjenige Seiende, das seine Auszeichnung darin gefunden hat, λόγον ἔχειν, »die Rede« und d. h. »das Wort zu haben«. Der Mensch hat das Wort in dem Sinne, daß es beim Menschen und, soweit wir wissen, nur beim Menschen steht, von dem, wozu er sich verhält, angesprochen zu werden und diesem Anspruch im Sagen zu entgegnen, so daß überall alles, was zum Vorschein kommt, allsogleich auch schon ins Wort gekommen, wenngleich nicht jedesmal ausgesprochen ist. Dieses Ereignis, daß, was immer auch zum Vorschein kommt, schon aus dem Wort kommt, ist allein auch der Grund dafür, daß den Menschen zuweilen auch das Un-sagbare trifft. Das Un-sagbare erschiene nicht, wenn nicht alles Erscheinende in die Sphäre der Sage und des Wortes ursprünglich verwoben bliebe. Jedes Standbild, jeder Tempel, jedes Flötenspiel bliebe ein Nichts, wenn es nicht in der Sphäre des Wortes heimisch

sein dürfte. Nun zeigt sich aber bei einer Besinnung, für die nur der Mut zum Einfachen nötig ist, jedoch nicht ein Tief-sinn und schon gar keine Gelehrsamkeit, dieses: der Mensch, der seinem Wesen nach ›das Wort hat‹, ›hat‹ das Wort aller Worte gerade verloren, sofern er das Wort ›Sein‹ wie das Wichtigste alles Nichtigen gedankenlos dahinsagt und es dennoch nie ganz wegwirft, weil er es offenbar nicht wegwerfen kann, ohne das eigene Wesen zu verlieren.

Setzen wir aber einmal den Augenblick, da dem Menschen jede Möglichkeit, das Wort ›ist‹ und das Wort ›Sein‹ zu sagen und zu verstehen, entzogen wird, versuchen wir, auch nur einige Minuten lang auszudenken, was dann aus dem Menschen würde. Keine Katastrophe, die über den Planeten hereinbrechen könnte, läßt sich mit diesem unscheinbarsten aller Ereignisse vergleichen, daß dem Menschen plötzlich der Bezug zum ›ist‹ genommen würde. Aber diese Katastrophe ist längst da, nur merkt sie noch niemand in ihrem Wesen. Der geschichtliche Mensch ist soweit, daß er das ›ist‹ und das ›Sein‹ vergessen hat, sofern er sich dessen entschlägt, das in diesem Wort Genannte zu bedenken. Die Gleichgültigkeit gegenüber dem ›Sein‹ lagert um den Planeten. Der Mensch läßt sich von der Flut der Seinsvergessenheit überspülen. Doch in Wahrheit ist es nicht einmal mehr ein Untertauchen in dieser Flut. Denn dazu müßte ja die Seinsvergessenheit selbst noch erfahren sein. Allein diese Seinsvergessenheit ist bereits selbst vergessen, was freilich dem Wesen der Vergessenheit entspricht, die alles, was in ihren Umkreis kommt, in sich hinabzieht wie ein Sog.

Was aber sagen die Denker der Metaphysik, die durch Platon und seit Platon zu ›Wächtern‹ über das Sein des Seienden bestellt sind? Was sagt der letzte Denker innerhalb der Geschichte der Metaphysik vom Sein des Seienden? Nietzsche sagt: das ›Sein‹ ist der letzte Rauch einer verdunstenden Realität. Wird hier nicht durch die Metaphysik selbst die Seinsvergessenheit eigens ins Recht gesetzt? Allerdings. Also lohnt es sich nicht mehr, an solches, was nur noch ein bloßer Dunst

ist, sich zu erinnern. Es genügt, wenn der Mensch ›lebensnah‹ und ›wirklichkeitsnah‹ ›lebt‹ und wirkt. Wozu braucht er das Sein, wenn ihm das Seiende und Wirkliche schon genügt, um das ›Leben‹, wie man so schön sagt, ›auszufüllen‹? Womit man zugesteht, daß da offenbar sonst eine Leere ist. In der Tat, durch die Metaphysik Nietzsches wird ›das Sein‹ zu einem bloßen Wert gemacht, aber dieses zu einem bloßen ›Wert‹ entwertete ›Sein‹ ist überdies nach Nietzsches Metaphysik weniger ›wert‹ als das ›Werden‹, d. h. als der Wille zur Macht. Weil in der Metaphysik Nietzsches das Sein des Seienden, das doch für alle Metaphysik das Zudenkende geblieben, in einem letzten Rauch verdunstet, deshalb ist Nietzsches Metaphysik das Ende aller Metaphysik überhaupt: denn in diesem Endzustand fällt eine Entscheidung über das Sein, gegen die irgendein Flickwerk bisheriger metaphysischer Grundstellungen und irgendeine Flucht in irgendein aufgewärmtes Christentum nichts mehr vermag.

Welche metaphysische Zähigkeit muß aber in der Seinsvergessenheit ihr Unwesen treiben, wenn selbst, wie es doch den Anschein hat, nicht einmal zwei Weltkriege es vermögen, den geschichtlichen Menschen aus dem bloßen Betreiben des Seienden herauszureißen, in den Schrecken vor der Seinsvergessenheit zu jagen und vor das Sein selbst zu stellen?

Aber gesetzt einmal, wir würden vor das Sein gestellt durch eine weniger schmerzvolle Weise; gesetzt, es würde lediglich dem modernen Menschen mit einem Schlag das Kino, das Radio, die Zeitung, das Theater, die Konzerte, die Boxkämpfe, die ›Reisen‹ entzogen; gesetzt, er müßte mit den einfachen Dingen allein einfach auskommen, er würde lieber ›sterben‹ wollen als sich des Seins erinnern.

Wenn wir alle aber so wenig mit dem Sein vertraut sind und im Denken des Seins uns kaum zurechtfinden, wie dürfen wir dann erwarten, daß wir gleichsam über Nacht das zu denken vermögen, was im Anfang unserer verborgenen Geschichte vorausgedacht ist? Hier kommt uns nur noch, wenn überhaupt,

eine Hilfe aus der Sorgfalt, mit der wir das anfängliche Wort nachdenken. Zu dieser Sorgfalt gehört auch, daß wir schon auf die Möglichkeiten der gemäßen Übersetzung achten. Inzwischen ergab sich, daß die Denker, wenn sie wesentlich partizipiale Worte denken, jedenfalls die verbale Bedeutung in erster Linie denken. Dem folgend und vielleicht sogar übertreibend übersetzen wir jetzt: »das ja nicht Untergehen je«. Das »ja nicht – je« können wir zusammenziehen in ein »nie-mals«, »das niemals Untergehen«.

§ 4. Die Grundworte des anfänglichen Denkens (φύσις, ζωή).
 Ihr Bezug zum metaphysischen Denken und zum Denken
 des Seins

- a) Die eigentümliche Not des anfänglich denkenden Sagens in der Wortfügung des τὸ μὴ δύνόν ποτε und deren Umwandlung in das ›immerdar Aufgehen‹ (φύειν). Zum Wort φύσις im anfänglichen Denken und zum Begriff der ›Natur‹.
 Hinweis auf Fragment 123

Bis hierher haben wir das erste inhaltliche Wort aus dem Spruch des Heraklit τὸ μὴ δύνόν ποτε nur nach seinem Wortcharakter näher bestimmt. Wir denken jetzt nicht mehr, wenn da vom ›Untergehenden‹ die Rede ist, nur an solches, was dem Untergehen anheimfällt oder entzogen bleibt, sondern an das ›Untergehen selbst‹. Dies aber denken wir in dem bereits erläuterten griechischen Sinne: das Untergehen als das Eingehen in eine Verbergung. Nun ist aber in dem Spruch gar nicht vom Untergehen die Rede. Vielmehr nennt der Spruch in einer eigentümlichen Hervorhebung τὸ μὴ δύνόν ποτε – »das ja nicht Untergehen je«. Das μὴ ist ein Wort der Verneinung. Doch es verneint anders als das οὐ, das geradehin nur ein Nichtsein feststellt. Dagegen verneint das μὴ in dem Sinne, daß, wer das zu Verneinende erfährt, von diesem eigens ferngehalten wissen will: eben das Verneinte. Wir übersetzen daher mit »ja

nicht«. Das Genannte ist erfahren als das, was um keinen Preis, »um alles in der Welt willen« nicht, ein Untergehen ist und in solchem sich auflöst. Damit ist keineswegs schon entschieden, ob das also Genannte nicht doch durch ein Untergehen in seinem Wesen bestimmt bleibt, ja ob das Genannte, nämlich »das ja nicht Untergehen je«, nicht gerade von einem Untergehen her bestimmt bleiben muß. Denn nur dann, wenn in dem also Genannten eine Spur und ein Zeichen von Untergehen erscheint, nur dann hat das μή – das »ja nicht« der Abwehr, einen Anhalt und einen Sinn. Das μή sagt dann, daß in dem Genannten zwar Untergehen waltet und west, daß dieses Untergehen aber in diesem Wesenden nicht obsiegt, und zwar nicht nur jetzt und bisweilen nicht, sondern wesenhaft nicht und deshalb in der Folge »niemals«. Das μή ist daher in dem Spruch noch näher bestimmt durch das ποτέ – je, jemals, ein Wort, das Zeithaftes nennt: μή – ποτε – »ja nicht – je«, d. h. »niemals«. Nun wird aber nicht, was durchaus möglich wäre, in der üblichen Wortfügung gesagt: τὸ μή ποτε δύνον, sondern τὸ μή δύνόν ποτε – das verneinend Genannte (δύνον) ist zwischen das Gefüge der verneinenden Worte genommen. Gerade durch diese Wortfügung (das δύνον zwischen das μή und das ποτέ) wird der verbale, zeitwörtliche Sinn des δύνον plastisch gemacht und das ereignishafte Wesen des Genannten durch diese einfach gliedernde Weise des Nennens zum Erscheinen gebracht. Schon hier beim ersten Wort des Heraklit vernehmen wir, wenn wir Augen haben zu sehen und Ohren zu hören, etwas vom Einklang dessen, was im Denken gedacht und gesagt, gehört und erfragt wird. Wir ahnen aber auch etwas von der Strenge der Sorgfalt und d. h. der eigentümlichen Not des denkenden Sagens.

Wir können nun freilich, wie es behelfsweise auch schon geschah, das Wörtergefüge der Übersetzung dieses Wortes, nämlich den Ausdruck »das ja nicht Untergehen je« glätten und statt dessen sagen: »das niemals Untergehen«. Diese Übersetzung legt es fast auf die Hand, das Wort noch einmal um-

zuwandeln und zu sagen: »das ständig, d. h. immerdar Aufgehen«. Denn was niemals ein Untergehen ist, muß doch ständig ein Aufgehen sein. Durch diese Umwendung der Worte wird auch die lästige ›Negation‹ im Spruch des Heraklit ausgelöscht. Wir hören jetzt ein ›positives‹ Wort, was doch vor allem ›Negativen‹ den Vorrang hat. Das positiv gewendete Wort erleichtert uns auch das Verständnis, ja es öffnet uns allererst die Augen für das, was hier genannt ist, gesetzt freilich, daß wir gesonnen sind und lernbereit, griechisch zu blicken, was doch wohl die geringste Vorbedingung ist, unter die jeder Versuch, an den Anfang des abendländischen Denkens zu denken, gestellt bleibt.

Wenn wir uns dazu verstehen, statt des verneinenden Wortes von dem »ja nicht Untergehen je« über die Wendung »das niemals Untergehen« die bejahende Wendung »das immerdar Aufgehen« zu gebrauchen, dann sagen wir in unserer Sprache ein Wort, das einst auch Heraklit in seiner Sprache sehr wohl gesagt haben könnte. »Das immerdar Aufgehen« heißt griechisch τὸ ἀεὶ φύον. Statt τὸ φύον könnte auch stehen ἡ φύσις¹, was, wortgetreu gedacht, bedeutet: das Aufgehen im Sinne des Herkommens aus dem Verschlungenen und Verhüllten und Eingefalteten (φύσις ist das Grundwort im Sagen der anfänglichen Denker). Unmittelbar anschaulich wird uns dieses ›Aufgehen‹ im Aufgehen des in die Erde versenkten Samenkorns, im Sprossen der Triebe, im Aufgehen der Blüte. Ferner weist der Anblick der aufgehenden Sonne in das Wesen des Aufgehens. Anders wiederum ist das Aufgehen in der Weise, wie der Mensch im Blick gesammelt aus sich hervorkommt, wie in der Rede sich die dem Menschen aufgehende Welt und in eins damit er selbst sich enthüllt, wie in der Gebärde das Gemüt sich entfaltet, wie im Spiel sein Wesen ins Unverhüllte ver rinnt, wie im einfachen Dastehen sein Wesen sich ausragt. Überall ist, um vom Grüßen der Götter zu schweigen, ein

¹ Vgl. Fragment 123.

wechselsvolles Ein-ander-an-wesen aller ›Wesen‹ und in all dem das Erscheinen im Sinne des auf- und hervorkommenden Sich-zeigens. Das ist φύσις. Deshalb ist es von Grund aus irrig zu meinen, das, was dieses Grundwort φύσις im Sagen der anfänglichen Denker nenne, sei zunächst am Anblick des aufgehenden Keimes, des aufgehenden Gewächses, der aufgehenden Sonne abgelesen und sei dann erst entsprechend auf alle sogenannten Naturvorgänge erweitert und schließlich auf die Menschen und Götter übertragen worden, so daß von der φύσις her gesehen ›Götter und Menschen‹ noch in gewisser Weise ›natur‹-haft vorgestellt werden. Als ob nicht, was uns da ›Natur‹ heißt, erst umgekehrt nur durch ein Nichtmehrverstehen der φύσις seine Bestimmung erhalten hätte. Die φύσις, das reine Aufgehen, ist weder nur aus dem engeren Bezirk der von uns so genannten Natur abstrahiert, noch ist die φύσις nachträglich erst auf Menschen und Götter als Wesenszug übertragen, sondern die φύσις nennt das, worinnen zum voraus Erde und Himmel, Meer und Gebirg, Baum und Tier, Mensch und Gott aufgehen und als Aufgehende dergestalt sich zeigen, so daß sie im Hinblick darauf als ›Seiendes‹ nennbar sind. Im Lichte der φύσις werden für die Griechen die von uns so genannten Naturvorgänge in der Weise ihres ›Aufgehens‹ erst sichtbar.

Dagegen erfährt die moderne Naturwissenschaft z. B. das Aufgehen des Keimes als einen chemischen Prozeß, der eingeschoben ist in das Geschiebe und Gestänge der mechanisch gesehenen Wechselwirkung des Samendinges und der Bodenbeschaffenheit und der Wärmestrahlung. Das neuzeitliche Vorstellen sieht in diesem Falle nur mechanische Ursache-Wirkungszusammenhänge in chemischen Abläufen, die besondere Wirkungen zur Folge haben. Die moderne Naturwissenschaft, die Chemie nicht weniger als die Physik, die Biologie nicht weniger als die Physik und Chemie, sind und bleiben, solange sie sind, ›Mechanik‹. Auch die ›Dynamik‹ ist Mechanik der ›Kräfte‹. Wie anders sonst könnte die moderne

Naturwissenschaft, wie man sagt, in der ›Technik‹ sich ›bestätigen‹? Die technische Auswirkbarkeit und Anwendbarkeit der modernen Naturwissenschaft ist aber nicht der nachträgliche Beweis der ›Wahrheit‹ der Wissenschaft, sondern die praktische Technologie der modernen Naturwissenschaft ist nur deshalb möglich, weil die moderne Naturwissenschaft als Ganzes in ihrem metaphysischen Wesen selbst bereits nur eine Anwendung der ›Technik‹ ist, wobei ›Technik‹ etwas anderes meint als nur das, was die Ingenieure machen. Das vielberufene Wort von Goethe, daß allein das Fruchtbare das Wahre sei, ist schon Nihilismus. Wir müssen ja wohl eines Tages unsere sogenannten Klassiker uns genauer ansehen, wenn nämlich die Zeit abgelaufen ist, in der wir nur noch bildungsmäßig und geistesgeschichtlich um Kunstwerke und Dichtungen herumspielen. So ist auch Goethes Naturanschauung im Wesen nicht verschieden von der Newtons; sie beruht mit dieser auf dem Grunde der neuzeitlichen, im besonderen Leibnizschen Metaphysik, die überall uns Heutigen noch in jedem Gegenstand und jedem Verfahren Gegenwart ist. Daß wir aber noch bei der Betrachtung eines Keimlings sehen, wie Verschlissenes aufgeht und aufgehend hervorkommt, mag als veraltete und halbpoetische Vorstellung beiherspielen, für die *gegenständliche* Bestimmung und Erklärung des modern gefaßten Keimungsvorgangs sind dergleichen Vorstellungen ohne Gehalt. Der Agrikulturchemiker, aber auch der moderne Physiker, kann, wie die Redensart lautet, mit der φύσις nichts anfangen. Es wäre auch ein törichter Versuch, ihnen einreden zu wollen, für sie ließe sich mit der griechischen Erfahrung der φύσις ›etwas anfangen‹. Das griechische Wesen der φύσις ist nun freilich keineswegs die passende Verallgemeinerung der, von heute aus gesehen, naiven Erfahrung des Aufgehens von Keimen und Blüten und des Aufgangs der Sonne, vielmehr ist umgekehrt die ursprüngliche Erfahrung des Aufgehens und des Hervorkommens aus dem Verborgenen und Verhüllten der Bezug zu dem ›Licht‹, in dessen Helle erst das sogenannte

Keimding und das Blütending in seinem Aufgehen festgehalten und darin die Weise gesehen wird, in der der Keim im Keimen, die Blüte im Blühen ›ist‹.

- b) Die in der Umwandlung gewonnenen Grundworte φύσις und ζωή. Zur Grundbedeutung von ζῆν und ζωή im anfänglichen Denken in der Abhebung gegen den Begriff des Lebens in der metaphysischen Tradition. Hinweis auf Fragment 30

Wenn also im Wort τὸ μὴ δύνόν ποτε das »niemals Untergehen« genannt ist als das immer Aufgehen und wenn φύσις, φύειν, φύον das Wort für das »Aufgehen« ist, dann könnte sehr wohl von Heraklit das Genannte auch umschrieben sein durch τὸ ἀεὶ φύον, oder gar in der Zusammenziehung zu einem Wort, durch τὸ ἀείφουον. Nun steht aber dieses Wort nicht im Spruch; wir finden es auch sonst nicht in den Sprüchen des Heraklit. Dafür gebraucht aber Heraklit das Wort ἀείζων², das immerdar Leben(de). Statt φύον steht ζῶον, das Participium zum Zeitwort ζῆν. Wir übersetzen dies leichthin mit ›leben‹; denn wir meinen zu wissen, was das sei. ›Leben‹, wie sollten wir nicht wissen, was das ist, da wir doch selbst ›leben‹ und da wir nach dem Grundsatz der neuzeitlichen Metaphysik die Vorstellung vom Seienden (also das Sein) aus der Erfahrung des eigenen Ichs schöpfen³. So gilt auch für Nietzsche ganz im Sinne seines Zeitalters ›das Leben‹ für das Bekannteste, das Selbstverständliche schlechthin. Weil alles aus dem ›Leben‹ begriffen wird, ist alles Gegenständliche das ›Erlebte‹, und der Bezug zur Welt ist deshalb das Erleben. Alles kommt aus dem ›Erlebnis‹. »Das Erlebnis und die Dichtung« heißt ein berühmtes Buch von Dilthey. Weil auch Nietzsche aus dem Erleben denkt, zögert er nicht, das Grundwort alles Denkens,

² Vgl. Fragment 30.

³ Vgl. Leibniz, Monadologie § 30.

das Wort ›Sein‹, durch ›Leben‹ zu interpretieren. In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1885/86 schreibt Nietzsche⁴: »Das ›Sein‹ – wir haben keine andere Vorstellung davon als ›Leben‹. – Wie kann also etwas Totes ›sein‹?« ›Wir‹ – d. h. ›man‹ hat zu der Zeit Nietzsches, ja seit langem schon vom ›Sein‹ die Vorstellung ›leben‹. Die Frage bleibt nur, welche Vorstellung ›wir‹ vom ›leben‹ haben. Nietzsche interpretiert ›das Leben‹ als »Wille zur Macht«. Im zweiten Teil von »Also sprach Zarathustra« (1883) in dem Abschnitt »Von der Selbst-Überwindung« ist zum erstenmal der Zusammenhang zwischen ›Leben‹ und »Wille zur Macht« ausgesprochen:

»Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoß vom ›Willen zum Dasein‹: diesen Willen – giebt es nicht!

„Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen!

„Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich's dich – Wille zur Macht!

„Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet – der Wille zur Macht!«⁵

Diesen Worten voraus geht schon im selben Abschnitt dieses:

»Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.«⁶

In all dem liegt beschlossen: was nicht den Charakter des Willens zur Macht hat, ist nicht ›Sein‹, ist, sofern es nicht als Wille zur Macht gedacht wird, ein bloßer Dunst. Zwar ist auch dieser Dunst noch nötig zum ›Leben‹. Er ist nach Nietzsche sogar das ›Wahre‹, das der Mensch sich vormachen muß, um ›leben‹, d. h. als Wille zur Macht bestehen zu können. Aber

⁴ WW, Bd. XVI, S. 77, W. z. M., Aphorismus 582.

⁵ WW, Bd. VI, S. 168.

⁶ a. a. O., S. 167.

wir sehen auch: die Berufung auf das Lebendige und ›das Leben‹ schließt stets schon in sich eine Auslegung seines Wesens. Nietzsche findet ›Lebendiges‹ nur dort, wo er Wille zur Macht findet. Unbestimmter gesprochen: man findet nur dort ›Lebendiges‹, wo das Begegnende schon der mitgebrachten Vorstellung von dem, was ›Leben‹ ist, entspricht. Stets meinen wir aber, auch abgesehen von einer ausdrücklichen Wesensbestimmung des Lebens, das ›Lebende‹ als solches unmittelbar zu erkennen. Wir unterscheiden ja doch Lebendes von Totem. Das Tote setzen wir aber nicht gleich mit dem Leblosen, das wie ein Stein überhaupt kein Leben hat und deshalb auch nicht sterben und nie tot sein kann. Wir unterscheiden Leben und Tod und wissen doch nicht, was ›Leben‹ ist und was Tod. Auch gehört es wohl in dieselbe über uns lastende Vergessenheit des Seins, daß wir über ›Leben‹ und ›Tod‹ nur sehr unbestimmte, sehr flackernde, sehr zufällige Vorstellungen haben, während ja doch Leben und Tod nichts Beiläufiges sein können, wenn ob des ›Lebens‹ und des ›Todes‹ der Völker der ganze Planet in den grellsten Aufruhr gerät. Was ›leben‹ im Sinne des griechischen Wortes ζῆν bedeutet, werden wir nun auch nach dem vorausgegangenen Beispiel des Wortes φύσις nicht von der ›modernen Wissenschaft‹ erfahren wollen. Selbst wenn die moderne Biologie auf eine klare und gegründete Erfahrung des Wesens des Lebens gebaut wäre, was sie in Wirklichkeit durchaus nicht ist, dann wäre die ihr zugrunde liegende Wesenserfahrung vom Wesen des Lebens niemals ›biologisch‹ gewonnen und nie ›biologisch‹ zu begründen. Alle ›Biologie‹ ist, wie jede Wissenschaft, jederzeit nur der Nachtrag zur Bestimmung dessen, was in seinem Wesen nur durch die wesentlich denkende Erfahrung ins Wissen gebracht worden. Was Kunst und Dichtung seien, erfahren wir nie durch die Kunstgeschichte und Literaturgeschichte. Denn diese müssen zuvor schon wissen, was Kunst und was Dichtung ist, wenn sie den Anspruch erheben, über Kunstwerke und Dichtungen zu reden. Wenn sie es aber nicht wissen, wissen sie nicht, was sie

tun. Deshalb ›beschäftigen‹ sie sich. Weil wir jedoch alle in das Gewirr neuzeitlicher Vorstellungen vom ›Leben‹ verstrickt sind, fällt es uns sehr schwer, das eigene Meinen auf die Seite zu stellen und das Anfängliche des anfangenden Denkens wirklich wie ›Anfänger‹ und d. h. einfach zu denken.

Was bedeutet den Griechen das Wort ζῆν? Wie müssen wir unser Wort ›leben‹ verstehen, wenn wir es als getreue Übersetzung des griechischen ζῆν in Anspruch nehmen: ζῆν – ζάω, darin steckt die Wurzel ζα –. Aus diesem Lautgebilde, das sich aus dem Konsonanten ζ und dem Vokal α ›zusammensetzt‹, können wir nun freilich nicht das ›Wesen des Lebens‹ herausdröseln. Wir verstehen solche Lautgebilde überhaupt nicht, wenn nicht die Worte zu uns sprechen, deren Bedeutung in solchen Wurzeln verwurzelt ist. Statt nun aber sogleich solche Worte zu bedenken, die unmittelbar aus diesen Wurzeln erwachsen sind, mag es belehrender sein, zuvor auf diejenigen Wortgebilde zu achten, in denen die Wurzel selbst, gleichsam rein, vorkommt.

Für diesen Fall und Weg der Aufhellung des Wortes ζάω, ζῆν denken wir an Wörter wie ζάθεος, ζαμενής. Die Dichter Homer und Pindar⁷ gebrauchen diese Worte. Die Sprachwissenschaft ›erklärt‹, ζα bedeute hier eine ›Verstärkung‹; ζάθεος heißt demnach »sehr göttlich«, »sehr heilig«, entsprechend ζαμενής »sehr kräftig«, »sehr wuchtig« – μένος die Kraft, die Gewalt. Diese sprachwissenschaftliche Erklärung von ζα als eines ›verstärkenden‹ Wortteils ist richtig und doch unwahr. Die Erklärung denkt ›mechanisch‹, aber nicht sprachlich, d. h. nicht aus dem, was in den durch ζα ›verstärkten‹ Worten genannt ist, nicht aus dem Zusammenhang, in dem das dichterische Sagen genötigt ist, in solcher Weise zu sagen. Die Worte, die durch ζα ›verstärkendes‹ bedeuten, ζάπυρος – »sehr feurig«, ζαρφεής (Homer) – »wohlgenährt, auseinander-, aufgegangen«, halten sich in einem einheitlichen Wesensbereich,

⁷ Für den letzteren vgl. Olymp. III, 22; X, 45; Ist. I, 32; Pyth. V, 70; Nem. VII, 92; Frg. 90 (60), 4; Frg. 105 (7).

den zu verfolgen jetzt zu weit führen würde. Pindar nennt z. B. Orte und Gegenden und Berge, Säume (= Ufer eines Flusses) ζάθεος dann, wenn er sagen will, daß da die Götter, d. h. die Erscheinenden, oft und eigentlich anwesend sind und, wie wir sagen, »sich blicken lassen«. Die Orte sind »besonders heilig«, weil hier die Erscheinenden ihr Erscheinen verschenken und die Orte und Berge in solchem Erscheinen ganz aufgehen und darin umfassen sind. ζαμενής – »sehr wuchtig« ist jenes genannt, was wie z. B. der Sturm in dem μένος (τό), d. h. im Hervorbrechen und Einbrechen rein aufgeht. μένος ist das, dem das μένειν als erwarten entspricht, das Herauf- und Hervorkommende, Herein- und Einbrechende, eine Weise des Aufkommenden und Erscheinenden, und als dieses erst erlangt das Wort μένος dann die Bedeutung von Wucht, Gewalt, Macht und Kraft –, Wörter, die nur im Ungefähren und doch wieder Bestimmten des hereinkommenden Andrangs das Selbe bedeuten. μένος wird gesagt von der Sonne und vom Sturm, aber auch in der Zusammenstellung: ψυχή τε μένος τε (Homer). »Seele« und »Kraft« wird indessen längst aus der Aktion und Dynamik römisch und modern gedacht und das Griechische ist verschüttet. Wenn die Wurzel ζα im Sinne des bloß dynamisch verstärkenden »sehr« gedacht wird, haben wir dieselbe Mißdeutung vor uns, die unauffällig und hartnäckig bleibt, weil sie »richtig« ist. Daß die Erde sich um die Sonne dreht, ist vielleicht, nur vielleicht auch richtig, aber ist dies Richtige deshalb schon das Wahre?

ζα bedeutet, griechisch gedacht, das reine Aufgehen innerhalb der Weisen des Aufgehens und Erscheinens, z. B. im Hervorbrechen. Nicht umsonst ist die Wurzel ζα hier verbunden mit Worten, die selbst wiederum wie die Worte θεός und μένος das Hereinblicken, Hereinschauen und Hereinbrechen bedeuten; insgleichen verbunden mit dem »Feuer« und dem »Glanz«, dem »Wachstum«, dem »Sturm«. ζάω, ζῆν bedeutet nichts anderes als Aufgehen zu . . ., Sichaufschließen, Sichöffnen dem Offenen. Diese Grundbedeutung von ζῆν und ζωή

legt es dem dichterischen Sagen unmittelbar nahe, das Wesen des von uns so übersetzten ›Lebens‹ zu erläutern durch das Erblicken des Lichtes der Sonne. So sagt Homer schlicht: ζῆν καὶ ὄρᾱν φάος ἡελίοιο – leben und d. h. sehen das Licht der Sonne. Für die Griechen haben die frühen Grundworte ζῶν und ζωή nichts zu tun mit der Zoologie, nicht einmal mit dem Biologischen im weitesten Sinne; gleichwenig hat das frühe Grundwort φύσις zu tun mit dem später so genannten Physischen oder Physikalischen. Was das griechische Wort ζῶν nennt, liegt so weit ab von allem modern gedachten Tierwesen, daß die Griechen sogar Götter ζῶα nennen können. Dieser Name ist in seiner ursprünglichen Bedeutung, die eben die Aufgehenden und im Aufgang Anwesenden nennt, rein dem Wesen der griechischen Götter gemäß, die die Hereinblickenden und also Erscheinenden sind; die Griechen nennen sogar die Standbilder der Götter ζῶα, d. h. die von sich aus ins Offene Dastehenden und Aufgegangenen. Wenn wir sagen, das ursprüngliche Wort ζῶν, ζωή liege weit ab von allem Tierwesen, dann heißt dies nicht etwa, die Griechen hätten ›Tiere‹ nicht gekannt. Sie bringen sie ja in einen eigentümlichen Bezug zum Götterwesen. Aber das Tierhafte ist nicht ›zoologisch‹ und unbestimmt und christlich gedacht im Sinne des bloß Niedrigen und unterschieden zum ›Höheren‹, dem Menschen. Das Tierhafte, griechisch gedacht, bestimmt sich aus dem ζῶν, dem Aufgehenden, das dann eigentümlich in sich ruht, indem es sich nicht ausspricht. Es bedarf z. B. in bezug auf die ungefähre und unbestimmte Vorstellung des Vogels nur weniger Schritte, um den Vogel als, griechisch gesehen, das Tier zu erfahren und dann zu erkennen, daß im Schwingen und Anschweben die freie Durchmessung des Offenen, im Singen die Kunde und der Ruf und der Zauber anwest, so daß das Vogelwesen in das Offene wegträgt und zu bringt. Dazu gehört aber notwendig auch die Verschließung und Bewahrung des Verschlossenen, z. B. in der Trauer. Der Vogel, fliegend, singend, bindet und weist ins Offene. Er ver-

strickt in dieses. *σειρά* heißt griechisch der Strick. Die Seirenen sind ›griechisch‹ die Bestrickenden in einem mehrfachen Sinne des Wortes.

Der Wesenszusammenhang zwischen *φύσις* und *ζωή* und ›Licht‹ bekundet sich darin, daß griechisch das Wort für ›Licht‹ denselben Stamm wie *φύσις* hat und *φάος*, *φῶς* lautet. Auch wir sprechen noch vom ›Lebenslicht‹ und denken freilich weder ›Leben‹ noch ›Licht‹ in ihrem einigen Wesen griechisch aus der *φύσις* (und d. h. aus der *ἀλήθεια*).

c) Die ›Gewaltsamkeit‹ der Umwandlung und die ausdrückliche Beachtung der Verneinung

Das heraklitische Wort *αἰζῶον* sagt das Selbe wie Heraklits Wort *τὸ μὴ δύνόν ποτε*. Dennoch denken wir, wenn wir jetzt *τὸ μὴ δύνόν ποτε* mit »das immerdar Aufgehen« übersetzen, das Wort des Denkers nicht getreu nach. Wir üben vielmehr an seinem Wort Gewalt, weil wir eigenmächtig das verneinend sagende Wort in das bejahende abändern und so das Verneinende im Wort auslöschen. Die dem anfänglichen Wort gebührende Treue verlangt aber von uns, daß wir ihm die verneinende Form lassen, zumal doch vermutlich das Verneinende in dem anfänglichen Wort etwas anderes ist als eine bloße Form des sprachlichen Ausdrucks. Welches Wort könnte für alles Denken und Wissen und Erfahren ein wesentlicheres Wort sein als das Wort für ›Wahrheit‹? Dieses Wort trägt bei den Griechen eine Verneinung bei sich: *ἀ-λήθεια* – Un-, Nicht-Verborgenheit.

Sofern wir jedoch bei dem naheliegenden, aber in Wahrheit ungetreuen Versuch, das verneinende Wort in ein bejahendes umzukehren, eigens erst auf das verneinende Moment aufmerksam machen und aufmerksam werden, dürfte es geraten sein, in dieser Aufmerksamkeit noch auszuharren. Dann sehen wir, daß dies Wortgefüge in Wahrheit sogar noch eine zweite Verneinung enthält. Inwiefern? *τὸ μὴ δύνόν ποτε* enthält nicht

nur das besondere Wort für »nicht« ($\mu\eta$), sondern das Untergehen selbst ($\delta\tilde{\upsilon}\nu\acute{o}\nu$) ist schon eine Verneinung, wenn anders der Untergang, griechisch gedacht, gerade das Weggehen und Verschwinden, also das Nicht- und Nichtmehr-Aufgehen ist und somit das Gegenwendige zum Aufgehen. So steht im Wortgefüge $\tau\acute{o} \mu\eta \delta\tilde{\upsilon}\nu\acute{o}\nu \pi\omicron\tau\epsilon$ eine doppelte Verneinung. Die gedoppelte Verneinung ergibt jedoch wie von selbst eine betonte Bejahung, so daß es, recht gedacht, doch wieder als gemäßer erscheint, wenn wir das Wort sogleich durch die positive Wendung übersetzen und ersetzen. Wenn wir es so meinen, rechnen wir zwar gut mit Wörtern und stellen die »Gleichung« auf, eine doppelte Verneinung sei gleich einer betonten Bejahung, als hätten wir es hier mit Rechenpfennigen statt mit Grundworten des Sagens zu tun. Wir verzichten allerdings durch dieses billige rechnende Verfahren darauf, dem nachzudenken, was hier in einem wesentlichen Denken gesagt und genannt ist.

Wiederholung

- 1) Das anfänglich gedachte $\mu\eta \delta\tilde{\upsilon}\nu\acute{o}\nu \pi\omicron\tau\epsilon$ Heraklits und das $\delta\tilde{\upsilon}\nu$ der Metaphysik

Im Spruch des Heraklit, den wir als den rangmäßig ersten Spruch allen übrigen voranstellen, steht an erster Stelle das Wörtergefüge $\tau\acute{o} \mu\eta \delta\tilde{\upsilon}\nu\acute{o}\nu \pi\omicron\tau\epsilon$ »das niemals Untergehende je«. Dieses im ersten Spruch erste Wort nennt dann dasjenige, was überhaupt und im voraus das anfängliche Denken bedenkt, gesetzt freilich, daß dieser Spruch mit Grund als der erste alle übrigen durchleuchtet.

Die Erläuterung dieses rangmäßig ersten Wortes verlangt eine besondere Sorgfalt. Zunächst sollte der Wortcharakter des tragenden Wortes $\tau\acute{o} \delta\tilde{\upsilon}\nu\acute{o}\nu$ geklärt werden. Das Wort ist ein

Participium. Unbedacht meinen wir mit dem Wort τὸ ὄν «das Untergehende». Wir denken das Wort nach seiner nominalen Bedeutung. Doch ergab eine Besinnung, die in ihren Grundzügen bereits die Erläuterung der Leitfrage des metaphysischen Denkens enthält, alsbald dieses: τὸ ὄν, das Seiende, verstehen die Denker nach der Hinsicht, daß sie das Sein des Seienden denken, indem sie das Seiende auf das Sein hin befragen. Das Sein selbst ist das Fraglose und Ausgemachte, denn im Lichte des Seins soll ja gerade und nur nach dem Seienden gefragt und die Frage beantwortet werden, was das Seiende sei.

Das Licht selbst bleibt unbeachtet, gleichwie man den Tag für das Selbstverständliche nimmt und in seinem ›Lichte‹ das Tägliche aller Tage besorgt. Es hat mit der ›Alltäglichkeit‹ eine seltsame Bewandnis⁸; man lebt, wie man sagt, in den Tag hinein. Die Metaphysik von Platon bis Nietzsche, die das Seiende im Lichte des Seins befragt, lebt in den Tag hinein. Man muß aber auch wissen, daß in der so verstandenen ›Seinsfrage‹, für die das Sein selbst das im voraus Fraglose und vor allem Unbefragbare bleibt, nach dem Sein nicht nur nicht gefragt wird, sondern daß die Metaphysik als Metaphysik die Frage nach dem Sein selbst nie fragen kann. In dem Augenblick, da gefragt wird ›Was ist Metaphysik?‹, wird schon aus einem anderen Fragebereich her gefragt. Dabei wird die Frage ›Was ist Metaphysik?‹ als echte Frage genommen, nicht nur als die Form, in der die fraglos bleibende Metaphysik in ihrem Bau und ihren Disziplinen und Schemen zur Darstellung kommt. Das heute umlaufende Gerede von der ›Seinsfrage‹ ist das Zeichen einer maßlosen Verwirrung. Man hat sogar diese organisierte Konfusion des Denkens einmal als ›die Auferstehung der Metaphysik‹ bezeichnet.

Die herrschende Verwirrung aller Begriffe und Fragestellungen entspringt aber nun keineswegs einer bloßen Ober-

⁸ Vgl. Sein und Zeit. [Gesamtausgabe Bd. 2]

flächlichkeit des Denkens. Der Grund der Verwirrung verbirgt sich in einer Entfremdung gegenüber dem Sein. Wenn Nietzsche sagt: das Sein ist der letzte Rauch einer verdunstenden Realität, dann spricht er nur in seiner Sprache und mit dem Mut des metaphysischen Denkers zur letzten Konsequenz die Wahrheit aus, die aller Metaphysik als selbstverständlich gilt: das Sein sei der leerste und allgemeinste Begriff: »das Generellste«. Es ist immer noch redlicher, das Sein, als diese vermeintliche Abstraktion alles Abstrakten genommen, für einen bloßen Dunst auszugeben, als innerhalb der vollendeten Entfremdung zum Sein so zu tun, als frage man sogar »die Seinsfrage«.

Für die hier nötige Überlegung ist jetzt nur dies eine wichtig, nämlich zu erkennen, daß die Denker das Grundwort in seiner verbalen Bedeutung verstehen, allerdings so, daß das »verbal« gemeinte Seiende, d. h. das Sein, dasjenige ist, im Hinblick worauf das Seiende, das nominal vorgestellte Seiende, befragt wird. Für die hier nötige Überlegung bedarf es allerdings der leicht und jederzeit vollziehbaren und gleichwohl seltenen Erfahrung, daß das, was die unscheinbaren Worte »ist« und »Sein« nennen, weder ein bloßer Dunst noch das bloß »Generellste«, wohl aber dasjenige »ist«, in dessen Licht jegliches Seiende als ein solches erscheint.

Der Hinweis auf die Art, wie das Participium ὄν in der Metaphysik gedacht wird, sollte uns einen Leitfaden in die Hand geben, dem entlang wir zum Verständnis des Partizips τὸ δύνον gelangen.

Wenn wir τὸ δύνον nach der Entsprechung zur metaphysischen Auffassung des ὄν verstehen, dann bedeutet das Wort: das Untergehende im Hinblick auf das Untergehen. Das Untergehende ist hierbei etwas Seiendes; wäre es kein Seiendes, dann könnte es nicht untergehen und d. h. nach der gewöhnlichen Vorstellung des Seins verlustig werden. Der Untergang ist als Vorgang des Seinsverlustes im Hinblick auf das noch seiende Untergehende eine Weise des Seins. Das Untergehende

in seinem Untergehen, das $\delta\upsilon\nu\nu\nu$ fällt also, metaphysisch gedacht, unter die oberste Gattung und den allgemeinsten Begriff des Seins des Seienden. Was von diesem gilt, dem Sein, gilt auch vom Untergehen. Erst recht ist das »niemals Untergehen«, was doch eine ständige Anwesenheit bedeutet, also die οὐσία, dem »Sein« zuzurechnen. Also müssen wir das $\delta\upsilon\nu\nu\nu$ und τὸ μὴ δῦνόν ποτε in der Entsprechung der metaphysischen Auffassung des ὄν denken.

Diese Folgerung besteht zu Recht unter der einen Voraussetzung, daß das Denken des Heraklit und der anfänglichen Denker schon oder nur noch ein metaphysisches Denken ist, das nach der Seiendheit des Seienden fragt. Man hält diese Voraussetzung für so selbstverständlich, daß man die anfänglichen Denker nicht nur für Metaphysiker hält, sondern ihnen die Ehre zuteilt, daß ihre Metaphysik noch etwas primitiv und unausgebildet, aber immerhin doch die Vorstufe zur Metaphysik sei, d. h. der Philosophie des Platon und des Aristoteles, die im Abendland die Jahrhunderte hindurch und heute noch als »die« Philosophen gelten. Dies jedoch ist die Frage, ob das anfängliche Denken Metaphysik oder auch nur die Vorform dazu sei, oder ob im anfänglichen Denken sich anderes ereignet. Diese Frage ist freilich nicht »historisch« gemeint, sondern die Frage geht darauf, ob und wie das Sein selbst sich anfänglich in der Geschichte des Abendlandes ins Offene lichtet und ob und wie jetzt noch das Sein in einem schwachen Schein, der ein Dunst sein soll, leuchtet. Die Frage fragt überall nur, wie das Sein es mit uns hält und auf welchem Fuße wir mit dem Sein stehen.

Die Frage, ob das μὴ δῦνόν ποτε des Heraklit im Sinne des ὄν der Metaphysik gedacht werden dürfe oder nicht, soll nicht eine gelehrte Kontroverse auf die Bahn bringen, wie die vorplatonische Philosophie historisch richtig aufzufassen sei, sondern die Frage ist, ob in dem, was Heraklit τὸ μὴ δῦνόν ποτε nennt, das Sein selbst sich lichtet, dergestalt, daß auch wir noch in diesem Lichte stehen, wenngleich es nur noch wie ein ver-

dunstender Rauch den Horizont des Daseins verdunkelt und verdüstert.

- 2) Die anfänglich unversehrte Bedeutung der φύσις als das
 ›reine Aufgehen‹ und ihre Wesensnähe zur ζωή.

Die Wesensnähe von ›Leben‹ und ›Sein‹ im αείζωον
 (Fragment 30). Abweisung metaphysischer Interpretationen
 des Lebensbegriffes

Das Wortgefüge τὸ μὴ δύνον ποτε haben wir inzwischen entsprechend dem Fortgang der Erläuterung in verschiedener Weise übersetzt: zuerst mit »das ja nicht Untergehende je«; dann gingen wir über zur rein verbalen Bedeutung: »das ja nicht Untergehen je«; dann zogen wir die beiden Wörter, zwischen die das δύνον gesetzt ist, μὴ und ποτέ, in das den Griechen geläufige μήποτε zusammen und sagten: »das niemals Untergehen«; schließlich gaben wir diesem verneinenden Ausdruck eine bejahende Wendung und ersetzten μὴ δύνον ποτε als »das niemals Untergehen« durch die Fassung »das ständig Aufgehen«.

In dieser deutschen Benennung erkannten wir die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes φύσις. Dies aber ist das Grundwort des anfänglichen Denkens.

Um seine anfängliche Bedeutung möglichst unversehrt nachzudenken, müssen wir geläufige Vorurteile fernhalten: einmal und überhaupt die übliche Gleichsetzung von φύσις mit ›Natur‹; dabei fällt wenig ins Gewicht, wie dieser spätere Begriff umgrenzt wird, ob im Sinne von Natur als Gegensatz zum Geist, oder ob ›Natur‹ in der weiteren Bedeutung von ›Wesen‹ genommen wird, so, wie man von ›der Natur einer Sache‹ spricht. Allein auch dann, wenn wir bedenken, daß die Griechen eine wesentlich andere ›Naturauffassung‹ hatten, die sich mit der neuzeitlichen nicht vergleichen läßt, auch dann, wenn wir, zufolge dieser Unvergleichlichkeit einer Gleichsetzung von φύσις und ›Natur‹, die φύσις anders bestimmen, blei-

ben wir doch stets noch in dem anderen Vorurteil hängen, daß φύσις doch, wenngleich im griechischen Sinne, die von uns sogenannte ›Natur‹ (Erde und Himmel, Meer und Gebirge, Pflanze und Tier) bedeute und daß von diesem, allerdings griechisch zu denkenden φύσις-Begriff aus dann auch der Mensch und die Götter φύσις-mäßig, d. h. naturhaft, gedacht worden seien.

Dieses Vorurteil ist gleich verhängnisvoll wie das erste. In Wahrheit meint jedoch φύσις, ohne den spezifischen Anklang von Gebirge und Meer und Tier, das reine Aufgehen, in dessen Walten jegliches Erscheinende erscheint und also ›ist‹. Allein auch jetzt noch möchten wir einem weiteren Vorurteil huldigen und also meinen: gut, φύσις ist das reine Aufgehen, in dessen Offenem und Lichten alles erscheint. Das Erscheinende sind dann Berg und Meer, Pflanze und Tier, Häuser und Menschen, Götter und Himmel, so nämlich, wie wir uns inzwischen dieses Seiende vorstellen. Wir lassen zwar die φύσις in der gemäßen griechischen Bedeutung des reinen Aufgehens gelten, nehmen dieses jedoch wie ein riesiges, allumgreifendes Behältnis und packen in dieses Behältnis die von uns modern vorgestellten Dinge als die Seienden hinein. Aber jetzt verfehlen wir erst recht das Entscheidende: denn die φύσις als das ständige Aufgehen ist nicht ein neutrales Behältnis, ein sogenanntes ›Umgreifendes‹, so, wie ein Lampenschirm über die Lampe übergreift, wobei die Lampe bleibt, was sie ist, ob sie der Schirm ›umgreift‹ und ›umdeckt‹ oder nicht. Das reine Aufgehen durchwaltet die Berge und das Meer, die Bäume und die Vögel; deren Sein selbst wird durch die φύσις und als φύσις bestimmt und nur so erfahren. Berge und Meer und jegliches Seiende bedarf nicht des ›Umgreifenden‹, weil es, sofern es ist, ›ist‹ in der Weise des Aufgehens.

Bedenken wir die soeben genannte und in sich verschlungene Folge der Vorurteile gegenüber der anfänglichen Bedeutung der φύσις, bedenken wir, daß diese Vorurteile kaum erkannt geschweige denn durchdacht sind, bedenken wir, daß

die Einsicht in die bislang herrschenden Vorurteile gegenüber der anfänglichen Bedeutung der φύσις nur die Vorbereitung ist für das Eingehen in die entsprechende Erfahrung des φύειν selbst, bedenken wir dies alles, dann können wir nicht sonderlich viel von der zustimmenden Versicherung halten, die also lautet: gewiß, wir werden jetzt nach der erfolgten besseren Belehrung künftig φύσις nicht mehr so obenhin mit »Natur« übersetzen, sondern statt dessen »sagen«: »das reine Aufgehen«. Dieses leere Auswechseln der Wörter ist fast noch schlimmer als die Beibehaltung der üblichen Auslegung; denn man meint, wenn man jetzt statt φύσις nicht mehr »Natur« sagt wie die übrigen Sterblichen, deshalb ein besserer Mensch zu sein. Derselbe Fall liegt vor, wenn man jetzt seit einiger Zeit das griechische Wort ἀλήθεια nicht mehr mit »Wahrheit«, sondern mit »Unverborgenheit« und gar mit »Offenheit« übersetzt, aber schon im nächsten Satz, den man über die »Wahrheit« schreibt, auch schon verrät, daß man einer Vorstellung vom Wesen der Wahrheit huldigt, die aus irgendeinem Lehrbuch der modernen Erkenntnistheorie bezogen ist, vom Wesen der ἀλήθεια aber unberührt und unberührbar bleibt.

Allein das wahrhaft vollzogene und unscheinbare Abändern der Übersetzung der Worte φύσις und ἀλήθεια ist nur ein Zeichen des Wandels unserer Grundstellung zum Sein selbst. Die Inständigkeit in diesem Wandel kann im Denken geschichtlich nur vorbereitet und weder gemacht noch gar erzwungen werden. Ohne den erfahrenen Bezug zum Sein zerfällt die Abänderung der genannten Wortbedeutung in ein gleichgültiges historisches Rechnen mit überkommenen Begriffen.

Dieser Hinweis mag jedoch andeuten, daß wir stets durch das jeweils Gesagte hindurch auf den Wandel und zuvor überhaupt auf die Erweckung des Bezugs des Seins zu uns denken müssen. Das Sein aber ist nicht »etwas«, was an einem übersinnlichen Ort und in der Höhe einer weit aufsteigenden Spekulation versteckt liegt. Das Sein »ist«, wie uns das kleine Wort »ist« das jeden Augenblick klar bezeugt, das Nächste des

Nahen. Weil jedoch der Mensch zunächst und zumeist sich nur beim Übernächsten zu schaffen macht, entgeht ihm ständig das Nächste, zumal er überhaupt von der Nähe und ihrem Wesen wenig zu wissen scheint.

Die Schrittfolge, in der wir die Übersetzung von τὸ μὴ δύνῃν ποτε verdeutlichten, ergab zuletzt die Gleichsetzung des Ausdrucks »das niemals Untergehen« mit dem Ausdruck »das ständig Aufgehen«, griechisch τὸ ἀεὶ φύον. Statt dieses bei Heraklit nicht nachweisbaren Wortes können wir aber sagen: τὸ ἀεὶ ζῶον: »das ständig Leben«, ein Wort, das Heraklit im Fragment 30 gebraucht. Wiederum stehen wir vor einem Grundwort: ζῶή, ζῆν – »Leben«. Durch die in einen einzigen Augenblick zusammengehende Geschichte des abendländischen Denkens hindurch und schon im Anfang dieses Denkens zeigt dieses Wort die Wesensnähe von »Leben« und »Sein«.

Zuletzt hat Nietzsche die Gleichsetzung von »Sein« und »Leben« ausgesprochen, und zwar in dem Sinne, daß das »Leben« als »Wille zur Macht« erfahren und begriffen ist. Damit wird dem Wort »Sein« die Rolle des Grundwortes der Philosophie genommen. »Sein« bleibt die Bezeichnung dessen, was »Beständigkeit« meint. Diese wird allerdings im Sinne der neuzeitlichen Metaphysik als »Sicherheit« und »Sicherung« gedacht. Allein die Bestandsicherung, also »das Sein«, ist nicht der Wille zur Macht selbst, ist nicht »das Leben« selbst, sondern nur eine vom Leben selbst gesetzte Bedingung seiner selbst. Der Wille zur Macht kann nur wollen, was er allein will und wollen muß, nämlich »mehr Macht«, also Machtsteigerung, wenn jeweils die erreichte Machtstufe gesichert ist, von der aus und über die hinaus der nächste Schritt sich vollzieht. Das jeweils Gesicherte, das Seiende, und die jeweilige Sicherung, das Sein, bleiben, innerhalb der Perspektive des Willens zur Macht gesehen, das stets nur Vorübergehende, was nur »ist«, um überwunden zu werden, was daher notwendig verdunsten muß im Feuer des Willens zur Macht. Allerdings muß im höchsten Denken dieser Metaphysik doch noch die Erinnerung an das Sein eingestan-

den werden; denn wenn der Wille zur Macht als die Wirklichkeit des Wirklichen erscheint und als diese bestimmend bleiben soll, dann muß das ›Leben‹, d. h. das ständige Werden, in den Grundzug des Seins eingehen und eben dieses ›Werden‹, der Wille zur Macht, selbst als das Sein gewollt werden. In der Tat, Nietzsches Denken ist im Umkreis der Metaphysik des Willens zur Macht radikal genug, um auch dieses äußerste Zugeständnis an das Sein einzugestehen. Am Beginn einer längeren Aufzeichnung, die beschrieben ist: »Recapitulation«, sagt Nietzsche: »Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* — das ist der *höchste Wille zur Macht*.«⁹ Die Aufzeichnung steht in einer Vorarbeit von siebenundneunzig Blättern und Doppelblättern, die zwei zunächst gebundenen Quartheften entstammen und Aufzeichnungen enthalten, die sich von 1882 bis 1888 erstrecken, also durch die entscheidenden Jahre hindurch, in denen sich in mehreren Stufen die Metaphysik des Willens zur Macht entfaltete. Nach der Handschrift zu urteilen, stammt die genannte Aufzeichnung aus der Zeit 1885/86, also aus den beiden Jahren, in denen die Ausarbeitung des geplanten Hauptwerkes beginnt. Der höchste Wille zur Macht ist, das Werden zu wollen, dieses aber als Sein zu stabilisieren¹⁰.

Wir könnten jetzt leicht die metaphysische Interpretation ›des Lebens‹ als Wille zur Macht in die geschichtliche ›Vergangenheit‹ zurückverfolgen und zeigen, wie in der Metaphysik des deutschen Idealismus ›das Leben‹ ausgelegt wurde; wie Leibniz das Wesen ›des Lebens‹ maßgebend für die neuzeitliche Metaphysik umgrenzte, wie die Renaissance, wie das Mittelalter, wie Augustinus, wie das Christentum, wie die Spätantike, wie der Hellenismus, wie Aristoteles, wie Platon

⁹ WW, Bd. XVI, S. 101, W. z. M., Aphorismus 617.

¹⁰ Vgl. Descartes, der in seinen Meditationen zur Metaphysik darauf denkt, *mansurum quid et firmum stabilire*: etwas Bleibendes und Festes beständig zu machen. [In Med. I, Absatz 1, wörtlich: ... *si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire*.].

das Wesen ›des Lebens‹ bestimmten. Wir könnten eine ›geistesgeschichtliche Galerie‹ von Lebensbegriffen aufmachen, und jeder könnte dann wie in einem Warenhaus sich das herauswählen, was ihm und seinen ›Erlebnissen‹ zusagt. Man könnte mit großartiger geistesgeschichtlicher Aufmachung und mit einem Augenzwinkern sich für den ›Lebensbegriff‹ des Christentums entscheiden. Man muß nun aber am selben Tag z. B. als bekannter Forscher von Berlin mit dem Flugzeug nach Oslo zu einem Vortrag fliegen. Man findet das ›Erlebnis‹ herrlich. Aber man macht sich nicht den geringsten Gedanken darüber, daß dieses Erlebnis die reinste Bejahung des Willens zur Macht ist, dessen Wesen die Möglichkeit eines Flugzeugs und einer Reise in diesem überhaupt trägt. Man findet von seinen christlichen Erlebnissen aus die Nietzschesche Lehre vom Willen zur Macht greulich und fliegt vergnügt in der Maschine über die norwegischen Fjorde. Man hält womöglich einen geistesgeschichtlich geladenen Vortrag gegen den ›Nihilismus‹ und fliegt im Flugzeug umher, benutzt das Auto und die Rasierklinge und findet den Willen zur Macht grausig. Warum ist diese grandiose Verlogenheit möglich? Weil man weder bei seinem christlichen Standpunkt noch bei seiner Reise mit dem Flugzeug noch sonst einmal an das Sein denkt und von der Seinsvergessenheit in der reinsten Vergessenheit umgetrieben wird.

Insgleichen wäre der historische Spaziergang durch die Geschichte des ›Lebensbegriffes‹ auch nur eine Augentäuschung und in Wahrheit eine Flucht vor der Besinnung auf das, was ›ist‹ und was in dem ›ist‹ waltet.

Doch sind wir selbst nicht in dem gleichen Fall, wenn wir die Bedeutung von ζωή und ζῆν erläutern, nur daß wir jetzt noch um einige Jahrhunderte weiter zurückgehen, wo die Festlegung der Begriffe höchstens noch unsicherer wird?

Aber nach dem, was in den vorigen Stunden gesagt wurde, sind wir nicht in dem gleichen Fall. Es handelt sich nicht um historisches Verrechnen der verschiedenen Begriffsauffassun-

gen in den verschiedenen Zeitaltern dergestalt, daß wir wie Zuschauer und Einkäufer diesem Sortiment von Begriffen und Erlebnisausdrücken gegenüberstünden und die Wahl hätten, für irgendeine Romantik zu optieren oder für einen goethischen Klassizismus oder ein kulturfreudiges Christentum oder für ein anderes historisch zusammengebrautes Ersatzgebilde, mit dessen Hilfe man sich schielenden Auges noch zu einer vermeintlichen ›Transzendenz‹ rettet. Wir sind in der Vergessenheit des Seins und wir sind dergestalt, daß wir vom Willen zur Macht als der Wirklichkeit des Wirklichen gewollt sind, ob wir es wissen oder nicht, ob wir es grausig finden oder nicht. Wir sind, so wie wir geschichtlich sind, als die im Willen zur Macht Gewollten. Der Wille zur Macht ist nicht ein übersteigerter Gedanke des ja doch wahnsinnig gewordenen Nietzsche. Er ist nicht die Erfindung eines mit sich ewig unzufriedenen und zugleich anmaßenden Menschen. Der Wille zur Macht ist das Sein des Seienden, das geschichtlich west und nur deshalb von einem Denker gefunden werden mußte und nur von einem maßlos Leidenden erlitten und als gelitten gefunden werden konnte. Der Wille zur Macht ist weder eine Erfindung Nietzsches noch eine Erfindung der Deutschen, sondern er ist das Sein des Seienden, auf dessen Grunde die europäischen Nationen samt den Amerikanern in den letzten Jahrhunderten seiend geworden sind und das Seiende vergegenständlicht haben. Indem wir dieses bedenken und wissen, haben wir schon alle ›Zeit‹ und Gelegenheit verloren, um noch historisch die Geistesgeschichte abzuwandern und in den Katalog der aufgezählten Begriffe von ›Leben‹ zuletzt auch noch denjenigen Nietzsches aufzunehmen und mit einer scheinheiligen Bemerkung gegen diese ›antichristliche Philosophie‹ so zu tun, als gehöre man zu den Geretteten oder sei gar der Retter selbst. Wir treiben hier nicht Historie mit angehängter moralischer Nutzenanwendung und eingemischten Anspielungen auf gegenwärtige Zustände, sondern wir fragen und fragend wissen wir auch, daß dieses Fragen nur ein sehr vorläufiges Wissen sein

kann, daß aber dieses fragende Wissen sein muß, wenn anders die Deutschen und nur sie das Abendland in seine Geschichte retten können.

Wir fragen, was das alles ist, was da mit uns geschieht. Wir fragen, was das ist, daß das Sein in der Gestalt des Willens und zuletzt in der Gestalt des Willens zur Macht das Seiende im Ganzen bestimmt. Wir fragen nach dem Sein. Wenn dieses aber selbst in seiner verhülltesten Gestalt und seinem verwesenden Unwesen noch (als die ›Helle‹ der unbedingten Selbstgewißheit des Willens zur Macht) überall im Grunde aus dem Wesen der φύσις und ihres Grundes, der ἀλήθεια ist, dann fragen wir im Fragen nach dem Sein auch schon nach dem Anfang und in ihn voraus (nicht rückwärts); wir sind in dieser Frage dahin verwiesen, das Wort der anfänglichen Denker zu hören und ihre Grundworte zu bedenken.

ζῆν, ζᾶω wächst aus der Wurzel ζα. Wir treffen diese Wurzel in Wortbildungen von der Art wie ζάθεος, ζαμενής, ζάπυρος, ζατρεφής. Überall ist das ζα bezogen auf solches, was wie der Gott hereinblickend erscheint, was wie der Sturm hereinbrechend erscheint, was wie das Feuer aufgehend zum Schein kommt, was wie das Wohlgenährte aufgeht und auseinandergeht und also sich ausbreitend erscheint. Das ζα bedeutet den Wesensgrund, worin das je verschieden Auf-und-Auseinander- und Hervor-gehende aufgeht. ζῆν bedeutet das Aufgehen selbst, das Sichöffnen ins Offene.

τὸ ζῶον ist nicht »das Tier« und nicht »das Lebewesen« in irgendeinem beiläufig vorgestellten und unbestimmten Sinne, sondern ζῶή besagt: das Aus-sich-Aufgehen und im Aufgehen Wesen. τὸ ἀείζωον bedeutet »das immerdar Aufgehen«. Es sagt das Selbe wie τὸ ἀείψον, das wir mit τὸ μὴ δύνόν ποτε gleichsetzten.

§ 5. *Exposition des Wesenszusammenhanges von Aufgehen
und Untergehen. Fragment 123*

Wenn wir alles Gesagte bedenken, stehen wir vor einer zwiefachen Notwendigkeit. Einmal müssen wir das im Wortgefüge τὸ μὴ δύνόν ποτε liegende doppelte Verneinen einfach anerkennen, sofern wir den Spruch so vernehmen, wie er spricht. Dies ist doch das Geringste, worauf wir zu achten haben, daß das eigenste Sagen des Spruches durch keine Umdeutung verletzt werde. Zum anderen freilich zwingt uns fast die vollzogene Umwandlung des negativ gefaßten Spruches ins Positive dazu, eben diese positiv gefaßte Bedeutung festzuhalten. Denn hierbei kommt ja doch zum Vorschein, daß das »niemals Untergehen« das »immerdar Aufgehen« meint: φύσις – ζωή. Dieses aber sind die Grundworte des anfänglichen Denkens. Sie nennen unmittelbar das, was den anfänglichen Denkern das Zu-denkende ist. Weshalb die Schriften der anfänglichen Denker alle denselben Titel tragen, der lautet: περὶ φύσεως – Über das Aufgehen. Wir können somit nicht nur τὸ μὴ δύνόν ποτε umwandeln in das »immerdar Aufgehen«, sondern wir müssen es sogar, wenn anders dieser Spruch Heraklits der rangmäßig erste sein und also das nennen soll, was überall und zuvor das Zu-denkende ist, nämlich die φύσις.

Außerdem denken wir ganz im Sinne des Heraklit, wenn wir statt τὸ μὴ δύνόν ποτε geradehin φύσις sagen; denn Heraklit gebraucht selbst das Wort φύσις. Ja, er nennt dieses Wort in einem Spruch, dessen Gehalt unmittelbar in denjenigen Wesenszusammenhang weist, der mit dem μὴ δύνόν ποτε, »dem niemals Untergehen« genannt ist, nämlich das Nicht-Weggehen in die Verbergung und damit überhaupt Verbergung.

- a) Der ›Widerspruch‹ von Aufgehen und Untergehen.
 Das Versagen von Logik und Dialektik angesichts dieses
 ›Widerspruchs‹

Was sagt Heraklit von der φύσις? Wir hören, bevor wir noch den ersten Spruch im Ganzen durchdacht haben, inzwischen einen anderen Spruch. Wir vergessen aber auch bei der Anführung des folgenden Spruches wie bei der Ansetzung des ersten Spruches die übliche Reihenfolge der Fragmente und schließen an das Fragment 16 als das erste nunmehr das Fragment 123 als das zweite an. Es lautet:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

»Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst.«

Wir sind erstaunt, über die φύσις solches zu hören. Die φύσις als »das immerdar Aufgehen« ist als das »niemals Untergehen« doch offenkundig gleich dem »niemals Eingehen in die Verbergung«. Das immerdar Aufgehen ist doch dasjenige, dem rein am Aufgehen und nur an diesem ständig gelegen ist. Das immerdar Aufgehen weist ständig das Untergehen von sich. Es ist abhold dem Eingehen in die Verbergung. Wenn überhaupt das immerdar Aufgehen, die φύσις, sich von etwas abkehrt und gar gegen etwas sich kehrt, wenn das immerdar Aufgehen seinem Wesen nach etwas nicht kennt und nicht kennen darf, dann ist es das Verbergen und das Eingehen in die Verbergung. Jetzt aber sagt Heraklit: das Aufgehen schenkt die Gunst dem Sichverbergen. Das Aufgehen gehört danach mit seinem eigenen Wesen dem Sichverbergen. Wie reimt sich das mit dem Wesen der φύσις zusammen? Hier widerspricht Heraklit sich selbst. Der gewöhnliche Verstand ›empfindet‹ jedesmal eine tiefe Befriedigung darüber, wenn er dahinter kommt, daß ein Denker sich widerspricht. Kaum hat jemand z. B. die ersten Seiten von Kants Kritik der reinen Vernunft ›gelesen‹, was man so ›lesen‹ heißt, dann macht er

auch schon die Entdeckung, daß Kant sich ›eigentlich‹ selbst widerspreche.

(Man hat sich mit dieser Feststellung die nötige Überlegenheit gegenüber dem Denker gesichert. Man findet ihn ›unlogisch‹. Man ›findet‹ überhaupt ›vieles‹ und man findet überhaupt nur. Neben dem Beschäftigten gibt es noch anderes, wobei man sich damit beschäftigt, daß man es so und so findet. Man hört Konzerte und man findet den Geiger gut oder schlecht oder anders. Jedenfalls ›man findet‹; man hört Vorträge und man findet den Vortrag zu fachlich. Man findet, daß der Redner ein schlechtes Organ hat, und man findet sonst noch; man sucht ständig neben dem Beschäftigten nach Gelegenheiten, wo man dann so und so findet; man findet, das sei eben ›das Leben‹, und man findet es natürlich als zu weit gegangen, wenn man auf dieses ›Beschäftigten‹ und ›Finden‹ auch noch aufmerksam gemacht wird. Oder, was noch fataler ist, man findet das interessant und unterhaltend.)

Bevor wir uns aber jetzt nur damit begnügen, nur zu finden, daß Heraklit in seinem Wort über die φύσις sich in einen Widerspruch verwickle, wollen wir diesen Spruch uns erst ansehen.

Wenn die φύσις mit ihrem eigenen Wesen dem Sichverbergen angehört, dann wäre also das Aufgehen in seinem Wesen ein Sichverbergen, das Aufgehen – ein Untergehen? Das ist nun aber doch auch für ein ernsthaftes Denken der reine Widerspruch, an dem kein Deuteln, keine Spitzfindigkeit und keine Verschleierung mehr vorbeikommt. Sagen, das Aufgehen sei Untergehen, das heißt doch sagen, der Tag sei die Nacht und umgekehrt; das klingt so wie der Satz: ›das Lichte ist das Dunkle‹.

Nun haben wir allerdings schon bei einer früheren Gelegenheit, als es nämlich galt, den Beinamen des Heraklit, ὁ Σκοτεινός, zu erläutern, darauf hingewiesen, daß wir in den Sprüchen des Heraklit so merkwürdige Sätze antreffen, die etwas in sich Widersprechendes aussagen; wir hörten auch, daß in der

neueren Metaphysik das ›dialektische‹ Denken solche Widersprüche nicht nur als Ärgernis nehme und ausmerze, sondern daß sie das Sichwidersprechende gerade als das ›Wahre‹ festhalte. Wir hörten den Hinweis darauf, daß man demgemäß heute versuche, nach dem Vorbild des Hegelschen Denkens auch das Denken Heraklits ›dialektisch‹ auszulegen. Im Lichte der Dialektik gesehen, die die Einheit des Sichwidersprechenden denkt und den Widerspruch als Widerspruch aufhebt, ist denn auch der Spruch Heraklits: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, den Hegel zwar noch nicht kannte, gar nicht befremdlich.

Nun wurde aber schon darauf hingewiesen, daß Hegels Lehre vom ›Widerspruch‹ und von der ›Dialektik‹ auf Voraussetzungen gründet, die dem spezifisch neuzeitlichen Denken angehören und dem anfänglichen Denken der Griechen fremd sind. Also hilft uns die bequeme Weisheit, man müsse den genannten Spruch des Heraklit und alle ähnlichen ›natürlich‹ ›dialektisch‹ verstehen, gar nichts. Dieser Ausweg in die Dialektik ist leicht und er hat den Vorteil, daß er sogar den Anschein des Tiefsinns erweckt, aber er bleibt, von Heraklit aus gesehen, eben ein Ausweg, eine Flucht und eine Feigheit des Denkens, d. h. ein Ausweichen vor dem Sein, das hier sich lichtet.

Wir denken daher, vor das Fragment 123 gestellt, weit ernsthafter (als die Akrobaten auf dem Seil der in sich selbst abschnurrenden Dialektik), wenn wir zunächst und in der Tat einfach ›finden‹, daß hier ein ›Widerspruch‹ vorliegt. Die andere Frage ist, ob wir bei dem, was wir so zunächst als ›Widerspruch‹ finden, stehenbleiben dürfen.

Sagen, das Aufgehen, das, was wesenhaft west im Aufgehen, ›liebe‹ und ›sei‹ das Untergehen, das ist nüchtern genommen ein ›eklatanter‹ Widerspruch, ein solcher, der aus dem Spruch unmittelbar heraus- und uns an-schreit. Wir müssen nun freilich auch sofort fragen, wer wir sind, die von diesem Widerspruch angeschrien werden. ›Wir‹ – das sind hier Menschen, die unbeschwert sind durch eine gebildete Kenntnis der Hegel-

schen Philosophie und der ›Künste‹ der Dialektik. Wir sind Menschen, die ›normal‹ denken und weiß für weiß und schwarz für schwarz halten, die das Aufgehen als Aufgehen und das Untergehen als Untergehen denken und nicht alles durcheinanderwirbeln, die auch nicht den Ehrgeiz haben, nur weil sie irgendwann durch das Hörensagen vernommen haben, man müsse hier ›dialektisch‹ denken, rasch den geraden Blick von dem eklatanten Widerspruch abzuwenden, und es nur nachzureden, daß es Aufgehen und Untergehen sei. ›Normal‹ denken heißt: nach der Norm alles Denkens denken. Diese Norm aber ist der Grundsatz und das Prinzip, das für alles Denken und nach Kants Wort »für alle Erkenntnisse überhaupt« gilt. Dieses Prinzip ist das principium contradictionis, der Satz vom Widerspruch, den Kant in folgender Weise formuliert: »Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht.«¹ In der Anwendung auf den ›jetzigen Fall‹ gesprochen: dem Aufgehen kann nicht das Prädikat ›Untergehen‹ zukommen, da es ihm geradenwegs widerspricht. φύσις – »Aufgehen«, κρύπτεσθαι – »Sichverbergen«, »Untergehen« widersprechen sich. Wenn sie schon überhaupt in eine Beziehung gebracht werden dürfen, dann nicht in die des φιλεῖν, der Liebe, sondern nur in die des ›Hasses‹. Wer entgegen diesem Prinzip denkt, verletzt das Gesetz, das die Lehre vom Denken aufgestellt hat.

Seit Platon, d. h. seitdem die Metaphysik beginnt, beginnt auch diejenige Bestimmung des Wesens des Denkens, die man ›Logik‹ nennt. Nicht nur der Name »Logik« (ἐπιστήμη λογική), sondern auch die so benannte Sache ist in der ›Schule‹ Platons entstanden und deshalb von dem großen Schüler Platons, von Aristoteles, wesentlich gefördert worden. Die ›Logik‹ ist ein Abkömmling der Metaphysik, um nicht zu sagen eine Mißgeburt. Falls gar noch die Metaphysik selbst ein Mißgeschick des wesentlichen Denkens sein sollte, wäre die ›Logik‹ sogar

¹ Kant, a. a. O., Bd. III, S. 149.

die Mißgeburt einer Mißgeburt. In dieser Herkunft könnten sich vielleicht die seltsamen Folgen und Folgerungen verbergen, zu denen die ›Logik‹ geführt und sich selbst gebracht hat. Doch mit welchem Recht reden wir hier so ›verächtlich‹ von der ›Logik‹? Auch wenn die vorige Rede von der ›Mißgeburt‹ und dem ›Mißgeschick‹ nur das Mißliche in einem wesenhaft geschichtlichen und nicht in einem historisch bewertenden, hier also dem Anschein nach herabwürdigenden Sinne meint, so kann doch gegenüber dieser behaupteten Mißlichkeit ›der Logik‹ dies eine nicht übersehen werden, daß wir überall an ›das Logische‹ gebunden sind. Auch die Denker, Heraklit gleich wie Platon, Aristoteles gleich wie Leibniz, Kant gleich wie Hegel, Schelling gleich wie Nietzsche können sich der Verbindlichkeit ›des Logischen‹ nicht entziehen. Überdies pflegt man doch überall und auch heute noch als den letzten Überzeugungsgrund für eine Sache dies vorzubringen, daß man sagt: dies und jenes sei ›ganz logisch‹, womit man jede Widerrede ausschaltet.

Was meint man hier mit der immer häufiger werdenden Redensart ›das ist logisch‹? ›Logisch‹ kann hier bedeuten: richtig gefolgert, nämlich aus Voraussetzungen. ›Logisch‹ kann auch bedeuten: ›vernünftig‹ und d. h. entsprechend und wiederum folgerichtig gedacht, den Grundsätzen gemäß.

Wenn wir uns dergestalt auf das vielberufene ›Logische‹ berufen, nehmen wir eine Verbindlichkeit in Anspruch, die nur in einer Folgerichtigkeit besteht. Aber das Folgerichtige kann vieles und vielerlei sein. Das bloß Folgerichtige, ›das Logische‹, enthält genau besehen keine Verbindlichkeit, in jedem Falle fehlt ›dem Logischen‹ die Auszeichnung und das Gewicht des Wahren. Was ›logisch‹ ist, braucht noch nicht wahr zu sein. Der wahnsinnige Irrgang der Geschichte kann ›logisch‹ aufgebaut sein. Das tausendmal angerufene ›Logische‹ vermag niemals das Wahre zu geben und zu begründen. Ein Verbrecher denkt auch ›logisch‹, vielleicht um ein vieles ›logischer‹ als irgendein braver Mann. Wir werden Bedenken tragen, das

›Logische‹, das sich im Verbrechen ergibt, für das Wahre zu halten, nur weil es, wie man gedankenlos sagt, ›logisch‹ ist. Die Anrufung des ›Logischen‹ als der Instanz des Verbindlichen ist überall das Zeichen des gedankenlosen Denkens. Der spezifisch ›ungebildete‹ Mensch zeigt eine besondere Vorliebe für den Gebrauch des Ausdrucks ›logisch‹. Der ›ungebildete‹ Mensch ist derjenige, der sich von der Sache, um die es sich handelt, kein Bild machen kann und dessen unkundig ist, wie ein Verhältnis zu den Sachen aussieht und wie dieses Verhältnis stets neu errungen werden muß und einzig in der Aussprache über die Sache aus der Sache errungen werden kann. Die beliebte Redensart ›das ist logisch‹ ist meistens das Kennzeichen einer Unkenntnis der Sachen. ›Logisch‹ denken, ›das Logische‹ befolgen enthält noch keine Gewähr für das Wahre. Auch das ›Unlogische‹ kann das Wahre in sich bergen. ›Das Logische‹ mag der Norm des Denkens gemäß sein, aber dieses Normale und in solchem Sinne Übliche und Gewöhnliche kann sich niemals zur Instanz des Wahren erheben.

Die Aussage: ›das Lichte ist das Dunkle‹ bedeutet unter der Berufung auf den Götzen, der ›das Logische‹ heißt, soviel wie ›A ist das Gegenteil von A‹. Das ist offenkundig ›unlogisch‹. Gleich ›unlogisch‹ ist der Satz »das Aufgehen ist das Untergehen«. Wäre ›das Logische‹ schon das Wahre, wäre ›das Unlogische‹ schon ›das Falsche‹, dann müßte der normale Verstand urteilen, der Spruch des Heraklit über die φύσις sei falsch.

Das ›normale‹ Denken des ›logisch‹ denkenden Verstandes vermag jedoch über den Spruch des Heraklit überhaupt nicht zu entscheiden, weil es sich bei seiner Berufung auf die Instanz des Logischen und durch diese Berufung von der Möglichkeit einer Entscheidung ausschließt, weil das Denken im vorhinein darauf verzichtet, das Gesagte selbst sich erst vor den Wesensblick zu bringen. Der Entscheid des gewöhnlichen Denkens über den Spruch des Denkers ist noch wesentlich gewagter als das Urteil des Farbenblinden über die Farben. Das gewöhn-

liche Denken starrt schon beim ersten Auffassen des heraklitischen Spruches nur darauf, daß das Aufgehen eben das Aufgehen, das Sichverbergen eben das Sichverbergen ist, d. h. das griechisch gedachte ›Untergehen‹. Der Starrsinn des gewöhnlichen Denkens findet, daß sich mit dem Aufgehen selbst, und zwar, insofern es das Aufgehen ist, das Untergehen nicht verträgt. Beide sind miteinander unverträglich. Entgegen dieser offenkundigen Unverträglichkeit sagt der Spruch des Heraklit, daß sich das Aufgehen mit dem Sichverbergen dergestalt verträgt, daß es diesem sogar seine Gunst schenkt. Danach ist das Aufgehen, und zwar gerade, insofern es ein Aufgehen ist, ein Untergehen. Dem gewöhnlichen Denken steht vor diesem Spruch der Verstand still. Wir alle, die wir hier zunächst aus dem gewohnten Denken herkommen, müssen erst wirklich dahin gelangen, daß uns der Verstand still steht; dann erst, wenn dieser überall geschäftige und mit den Redensarten ›logisch‹ und ›unlogisch‹ drängelnde, aber zugleich doch ›normale‹ Verstand still steht, kann vielleicht das andere, wesentliche Denken in Gang kommen, dergestalt, daß der still stehende Verstand sich dabei nicht mehr mit seiner rach- und rekordsüchtigen Besserwisserie einmengt.

Wir würden freilich der Denkweise dieser Vorlesung und überhaupt jedem Versuch zu einem wesentlichen Denken stracks entgegenhandeln, wollten wir uns aufgrund des in früheren Stunden nur Gehörten jetzt überlegen dünken gegenüber dem gewöhnlichen Denken, das in seinen Bezirken sein ungeschmälertes Recht behält. Früher wurde gesagt, das wesentliche Denken denke z. B. das Lichte als das Dunkle und das Dunkle als das Lichte. Das ist ein Denken, das im Zeitalter der absoluten Metaphysik des deutschen Idealismus die Form einer ›Dialektik‹ ausgebildet hat. Bei einiger Anstrengung und Übung ist es nun auch nicht schwer, auf den ›Pfiff‹ dieser Dialektik zu kommen. Im Besitz dieses ›Pfiffes‹ kann einer es sogar dahin bringen, daß bei der Anwendung des Pfiffes alle Fenster sich öffnen. Und trotzdem bleibt es fraglich,

ob der nur Pfiffige nun auch durch die geöffneten Fenster hindurch in die Räume hineinsieht, die im dialektisch spekulativen Denken Schellings und Hegels durchwandert werden. Es bleibt fraglich, ob, wer nur im Besitz des Pfiffes ist, auch schon hören und sehen kann.

Anders gewendet: es ist für uns weit besser, wenn wir den Pfiff der Dialektik nicht kennen und es zunächst einmal nur so weit bringen, daß uns beim Versuch, den Spruch des Heraklit nachzudenken, der Verstand wirklich still steht.

b) Der Stillstand des gewöhnlichen Denkens vor dem ›Unvereinbaren‹ und der Sprung in das wesentliche Denken.

Die philologischen Übersetzungen als Flucht vor dem
Anspruch des Spruches

In der Tat kommt unser Meinen nicht mehr von seiner Stelle, wenn es ›das Aufgehen‹ für sich vorstellt und insgleichen ›das Untergehen‹ und beide dann nebeneinanderstellt und dann das Nebeneinandergestellte nicht (nur) als Verschiedenes, sondern als das Selbe vorstellen soll; denn offenkundig ist das Aufgehen nicht das Untergehen; wozu denn sonst überhaupt die verschiedene Benennung? Das eine ist nicht das andere. Sie vertragen sich nicht. Nehmen wir den Spruch des Heraklit jedoch in seiner naheliegenden Bedeutung: »das Aufgehen liebt das Untergehen«, dann kann auch der gewöhnliche Verstand hier noch etwas Verständliches finden, wobei er sich beruhigen darf: Wir brauchen es gar nicht so weit kommen zu lassen, daß uns der Verstand still steht, weil sich vorher etwas Verständliches eingestellt hat. Überlegen wir doch, im Spruch ist gesagt: »das Aufgehen liebt das Untergehen«; das Aufgehen neigt sich dem Untergehen zu und geht somit in dieses über. Den Sachverhalt eines solchen Übergangs betrachten wir ständig und vorwiegend alljährlich in der ›Natur‹. Was im Frühjahr sproßt und blüht, reift der Frucht entgegen und schwindet dann weg. Daß etwas Aufgehendes aufgeht und gleichwohl

dem Untergang entgegentreibt, ihn sogar sucht, ist somit nicht so befremdlich, wie es zunächst scheinen möchte.

Allein – so wie wir den Spruch übersetzen, sagt er etwas anderes: das Aufgehen schenkt die Gunst dem Untergehen. Gedacht wird nicht dies, daß etwas Aufgehendes auch und hernach dem Untergang anheimfällt oder gar auf ihn zutreibt, sondern zu denken ist, daß das Aufgehen in sich schon das Untergehen ist.

Daß an ein Aufgehen in der Folge dann ein Untergehen sich anschließt, läßt sich leicht vorstellen; das Untergehen schließt an das Aufgehen in der Weise an, daß dieses, ›das Aufgehen‹, inzwischen verschwindet. So ist, wenn es unterdessen zum Untergang kommt, auch nichts mehr vorhanden, dem das Untergehen widersprechen, womit es unverträglich sein könnte. Allein nach dem Spruch soll aber das Untergehen nicht das Aufgehen nur ablösen, sondern das Aufgehen soll in sich ein Untergehen sein, ja sogar diesem ›die Gunst gewähren‹. Was hier und also zu denken ist, gebietet unserem Vorstellen den Einhalt.

(Hier muß der Verstand still stehen; er steht vor dem Unvereinbaren. Da aber der Verstand in seinem Vorstellen jeweils das Vorgestellte ›als‹ das und das vorstellt, z. B. das Haus als eine Möglichkeit der Unterkunft, ist das Vorstellen des Verstandes ein Verbinden des einen mit dem anderen: Haus und Unterkunftsmöglichkeit, dies beides ist vereinbar. Aufgehen und Untergehen sind unvereinbar, gesetzt nämlich, daß beides das Selbe sein soll und nicht etwa nur beide aufeinanderfolgend einander ersetzen. Angesichts der Unvereinbarkeit kann der Verstand nicht mehr vereinbaren und vereinen. Er muß das ihn auszeichnende vereinende Vorstellen aufgeben und still stehen.

Aber dieser Stillstand darf nur die erste Vorbereitung sein für den Beginn, den Spruch im Sinne des Denkers zu denken. Diese Forderung hat allerdings nur ein Recht, wenn wir den Spruch als einen Spruch eines Denkers uns entgegenkommen

lassen. Daß der Spruch ein solcher Spruch ist, setzen wir, genau gesehen, willkürlich voraus. Denn die bloß historisch zu verzeichnende Tatsache, daß Heraklit von alters her als ein Denker gegolten hat, enthält ja noch nicht den Beweis, daß er ein Denker ist. Das wird uns erst dadurch »bewiesen«, daß wir seine Sprüche als solche eines Denkers verstehen lernen und verstehen. Dieses Verstehen jedoch kann, wie jetzt offenkundig wird, nicht anders glücken, denn so, daß wir beim Versuch der Hinführung und Erläuterung voraussetzen, Heraklit sei ein Denker und der Spruch müsse im Sinne des wesentlichen Denkens gedacht werden. Wir drehen uns also im Kreis: wir setzen voraus, der Spruch sei ein Spruch des Denkers und zeigen aufgrund dieser Voraussetzung, daß der Spruch, wesentlich gedacht, etwas anderes sagt als das gewöhnliche Meinen meint. Wenn wir auf solchem Wege zeigen, daß die Voraussetzung zutrifft, dann gelingt das nur dadurch, daß wir für dieses Zeigen die Voraussetzung selbst schon in Anspruch nehmen. Dieses ganze Verfahren ist »unlogisch«. Allerdings; und diese Feststellung dieser Unlogik macht der gewöhnliche Verstand. Es scheint, daß wir seiner Gier, alles, was ihm nicht gemäß ist, als »unlogisch« abzustempeln, überhaupt nicht entgehen. Gewiß; wir entgehen der versteckten und in vielerlei Formen verkleideten Aufdringlichkeit des gewöhnlichen Verstandes nie und nirgends. Wenn es aber gleichwohl glückt, im Unterschied zum gewöhnlichen Denken einmal wesentlich zu denken und im Umkreis eines Denkers uns aufzuhalten, dann glückt das nur durch den Sprung. Niemals so, daß wir gleichsam auf einer Leiter aus den vermeintlichen Niederungen des gewöhnlichen Verstandes Sprosse um Sprosse höher steigen und dann unversehens bei gewissen hoch genug gelegenen Sprossen dieser Leiter in die »höheren Regionen« der Philosophie einsteigen.

Der vorhin genannte Kreis, *circulus*, in dem unser Vorgehen bei der Erläuterung des Spruches sich notwendig bewegt, ist bereits ein Zeichen dafür, daß der Bereich des wesentlichen Denkens wesentlich anders ist als der des gewöhnlichen, wes-

halb es einen stetigen Übergang vom einen zum anderen nicht gibt. Dann liegen also der Bereich des gewöhnlichen und der Bereich des wesentlichen Denkens wie zwei durch eine Kluft getrennte Welten neben- oder übereinander. So sieht es aus. Dieser Anblick wird vor allem durch die Philosophie selbst nahegebracht, und zwar durch die Philosophie in der Gestalt, die sie seit mehr denn zwei Jahrtausenden als Metaphysik gleichsam vor sich herträgt. Wir dürfen bei der jetzigen Gelegenheit nun freilich nicht ›über‹ das Verhältnis des gewöhnlichen und des wesentlichen Denkens weitläufige Betrachtungen anstellen. Wir müssen aber darauf aufmerksam werden in der einen Hinsicht, daß überall und notwendig das wesentliche Denken immer neu in den Lichtschein des merkwürdigen Lichtes kommt, das unausgesetzt das gewöhnliche Denken um sich breitet und so unversehens fast und immer wieder die Gelegenheit gibt, auch die Worte der Denker nun doch eben ›weit einfacher‹ und eingängiger aufzufassen, ohne die allzu vielen Umstände und Vorbehalte, die auch wir jetzt bei der Erläuterung des Spruches des Heraklit vorbringen. Auf den jetzigen Fall gesprochen: warum in aller Welt reden wir da von Aufgehen und Untergehen, von Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit, vom Verhältnis des gewöhnlichen und des wesentlichen Denkens? Wozu diese Auslassungen über ›das Logische‹ und ›die Dialektik‹? Diese weitschweifigen Darlegungen haben doch nicht das geringste mit dem Fragment zu tun, in dem Heraklit von der φύσις spricht. Nehmen wir doch die Dinge so, wie sie sind. Fassen wir doch den Spruch so auf, wie ihn die philologische Forschung, die schließlich doch die griechische Sprache beherrscht, übersetzt. Die philosophische Spekulation mag ihre Interpretationen dann hintreiben, wohin sie will, sie muß sich aber doch zunächst an den Text und den sprachlichen Ausdruck halten.

Wenn wir ganz ›natürlich‹ übersetzen und uns an die ›nüchternen‹ und ›exakten‹ philologischen Übersetzungen halten, kommt sogleich Klarheit in den Spruch. Die große Ausgabe der

Fragmente Diels-Kranz übersetzt das Fragment 123 φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: »Die Natur (das Wesen) liebt es sich zu verbergen«. Snell übersetzt in seiner Sonderausgabe der Fragmente Heraklits: »Das Wesen der Dinge versteckt sich gern«. Eine andere, geschwollene Übersetzung eines anderen Autors, der irgend etwas von der ›Seinsfrage‹ durch Hörensagen gehört hat, lautet: »Das Wesen des Seins liebt es, sich zu verbergen.«

φύσις wird hier überall als ›Natur‹ genommen, und zwar in der Bedeutung, nach der auch wir von der ›Natur‹ einer Sache sprechen und dabei ihr Wesen meinen. Jedes Seiende hat sein ›Wesen‹, seine ›Natur‹. Nun ist bekanntlich das Wesen der Dinge, ihre Natur, nicht immer ganz leicht festzustellen. Diese Schwierigkeit mag zum Teil im Unvermögen und in der Begrenztheit des menschlichen Erkennens, zum Teil aber auch und wohl zum größten Teil darin ihren Grund haben, daß das Wesen der Dinge, die φύσις, ›sich gern versteckt‹, so daß der Mensch seine liebe Not hat, das Wesen der Dinge aus seinem Versteck herauszuholen. »Das Wesen der Dinge versteckt sich gern.« Das hat also schon Heraklit gesagt. Sollen wir dem Denker diesen Gemeinplatz zumuten? Wenn wir dies tun, was durch die genannten Übersetzungen in der Tat geschieht, dann ›haben‹ wir diesem Tun zufolge einen Spruch vor uns, den auch das gewöhnliche Denken sagen könnte. Warum sollen wir aber einem Denker nicht zumuten, daß er auch einmal einen Satz sagt, der sich in der Ebene des gewöhnlichen Denkens hält? Muß denn alles immer aus dem höchsten Niveau gesprochen werden?

»Das Wesen der Dinge versteckt sich gern«, soll Heraklit gesagt haben? Aber lassen wir einmal die Frage beiseite, ob wir dem Heraklit die Gemeinplätzigkeit des so ausgelegten Spruches aufbürden sollen oder nicht; fragen wir nur dies: Kann überhaupt dem Inhalt nach Heraklit dergleichen gesagt haben? Nein. Denn die Bedeutung von φύσις, die jetzt in der Übersetzung unterstellt wird, φύσις = Natur = Wesen und

dies in der Bedeutung von *essentia* = οὐσία, diese Bedeutung gibt es im griechischen Denken frühestens bei Platon.

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ – ganz wörtlich übersetzt: die Natur versteckt sich gern. – Das versteht doch wenigstens jedermann. Wozu denn immer diese beleidigende Methode, Sachen und Ausdrucksweisen vorzubringen, die niemand versteht? Gewiß, meine Damen und Herren, es ist alles in bester Ordnung, seit Jahrzehnten und länger schon ist es so. Nämlich wie? Daß wir einfach verlangen, das gesagte Wort müsse um jeden Preis so sein, daß ›wir‹ es unmittelbar verstehen. Ich frage zurück: Wo ist das Beleidigende? Besteht es darin, daß uns zugemutet wird, das Wesenhafte ernst zu nehmen, oder darin, daß wir verlangen, daß uns so, wie wir von der Straße weg vor diesem Spruch des Denkers eintreffen, alles geradehin geläufig sei? ›Wir‹ – wer sind wir denn? Wie kommen ›wir‹ dazu, über die Geschichte und gar den Anfang des wesentlichen Geschicks unserer Geschichte zu verfügen? Wie kommen wir dazu, überhaupt diese Geschichte auch nur als die unsere in Anspruch zu nehmen? Liegt darin, daß wir später und hinterher Gekommene sind und historisch auf alles zurückblicken können, der geringste Anspruch darauf, daß das *unsere* Geschichte sei, über die wir verfügen und an die wir unsere Ansprüche stellen hinsichtlich dessen, was verständlich sein darf und muß und was ›uns‹ als unverständlich gilt? Wo ist das Beleidigende? Ahnen wir bald das Beleidigende, das in aller Anmaßung aller Historie liegt? Ahnen wir bald das Zerstörerische und den ›Nihilismus‹, der in der doch so einleuchtenden Forderung liegt, die Dinge ›möglichst einfach‹ zu sagen, damit sie jeder versteht, als ob das Wesenhafte für den Menschen, wie er so gerade herumsteht, und nicht umgekehrt der Mensch für das Wesenhafte ›da‹ ›sein‹ müßte? Damit, daß wir nach dem Terminkalender eine Gedenkfeier nach der anderen anrollen lassen, um alles ›Gedenken‹ in der folgenden Woche schon wieder zu vergessen, da man ja inzwischen den neuesten Film gesehen haben muß, dadurch genügen wir nicht geschichtlich dem

Anspruch der Geschichte an uns. Denn die Flucht vor diesem Anspruch ist ja nicht die Erfindung der Jetztzeit, sondern sie beginnt mit dem Christentum und wechselt mit der Entstehung der Neuzeit nur die Gestalt. Der Planet steht in Flammen. Das Wesen des Menschen ist aus den Fugen. Nur von den Deutschen kann, gesetzt, daß sie »das Deutsche« finden und wahren, die weltgeschichtliche Besinnung kommen. Das ist nicht Anmaßung, wohl aber ist es das Wissen von der Notwendigkeit des Austrages einer anfänglichen Not. Wir müssen es lernen, vom flüchtigsten Flitter des flüchtigen Tages, vom Ordinären, das »ist«, bis in diese Not zu denken und im Ganzen ein einziges Geschick erfahren.

Vorher, als wir darauf hinwiesen, im Spruch sei davon gesagt, daß das Aufgehen in sich ein Untergehen sei, mußte dem gewöhnlichen Denken der Verstand still stehen. Jetzt, da wir den Spruch im Kleid der Jedermannsverständlichkeit vorgeführt sehen, steht vielleicht denen der Verstand still, die schon einmal versucht haben, wesentlich zu denken und in der Nähe der anfänglichen Denker auszuharren.

So steht uns allen der Verstand still. Wir lassen ihn still stehen und lassen das voreilige Meinen beiseite und öffnen die Augen und die Ohren. Wir machen uns bereit, einfach das Wort zu vernehmen. Wir überfallen den Spruch nicht mehr mit unserem zufälligen Meinen. Wir lassen uns ein Wort sagen, das Wort:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

»Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst.«)

Wiederholung

Zur wesentlichen Beziehung von Aufgehen und Untergehen.
Abweisung logischer (dialektischer) Interpretationen

Das Wortgefüge τὸ μὴ δύνῳν ποτε sagt, wenn wir es in der getreuen Übersetzung widersagen: »das ja nicht Untergehen je«. Das Wortgefüge enthält eine zwiefache Verneinung: 1. das ausdrücklich genannte μὴ (ja nicht); 2. die Verneinung, die im δύνῳν selbst beschlossen liegt, sofern »Untergehen« griechisch gedacht heißt: Eingehen in die Verbergung, Weggehen in die Verborgenheit, Ab-wesenheit, Nicht-Anwesenheit. Wenn wir dieses von Verneinung durchwaltete Wortgefüge nicht nur getreu übersetzen, sondern auch das in ihm Gesagte getreu denken sollen, dann muß uns solches entgegenkommen, was den Grund seines Gefüges in einem zweifachen »Nicht« hat, so daß seine Verfassung durchaus nichthafter Art ist. Zugleich aber wurde deutlich, daß dieses Wortgefüge τὸ μὴ δύνῳν ποτε »inhaltlich« das Selbe nennt, was die Grundworte des anfänglichen Denkens sagen: φύσις, ζωή – »das immerdar Aufgehen«. Halten wir uns im Nachdenken an dieses, also an die φύσις, dann zeigt sich überhaupt nichts von einem verneinenden, durch das »Nicht« bestimmten Wesen. Wir stehen daher vor der gedoppelten Notwendigkeit: einmal das verneinende Grundwort getreu nachzudenken, zum anderen eben dieses Grundwort verneinungslos als »das immerdar Aufgehen«, d. h. als φύσις, zu denken.

Aber ist das, was Heraklit φύσις nennt, verneinungslos? Wir behaupten das bisher, und zwar aufgrund einer ungefähren Erläuterung dessen, was das Wort nennt. Wir behaupten etwas über die φύσις, ohne darauf zu hören, was Heraklit selbst eigens von der φύσις sagt. Solange wir dieses nicht bedenken, sind wir auch nicht befugt, etwas darüber auszumachen, ob φύσις und ζωή als verneinungslose Worte auf der einen Seite stehen und τὸ μὴ δύνῳν ποτε als verneinungserfülltes Wort-

gefüge auf der anderen Seite, und ob beide einander ausschließen, oder ob sie das Selbe nennen und wenn ja, wie dies möglich sei, da doch im Begriff der φύσις nichts Verneinendes gedacht wird.

Bevor wir das in der hier angesetzten Folge erste Fragment 16 im Ganzen durchdenken, d. h. die darin genannte Frage einfach fragen, hören wir als zweiten Spruch das in der herkömmlichen Ordnung als Fragment 123 gezählte. Es lautet:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

»Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst.«

Auch dem ungefähren Hinhören wird jetzt sogleich klar, daß die φύσις, das Aufgehen, in einer wesentlichen Beziehung steht zum »Sichverbergen«, d. h. griechisch zum »Untergehen« als Eingehen in die Verbergung. Also denkt Heraklit in der φύσις doch etwas »Negatives« und vermutlich denkt er dies, weil er es denken muß, und er muß die φύσις so denken, weil sie in solcher Weise sich zeigt. Dem oberflächlichen Blick springt aber auch sogleich dies in die Augen, daß der Spruch etwas von der φύσις, von dem »Aufgehen« aussagt, nämlich das Untergehen, was ihm, dem Aufgehen, widerspricht. Sollen wir nun das denken, was der Spruch des Denkers sagt, dann müssen wir zwei verschiedene, aber gleich stark sich aufdrängende Stellungnahmen zum voraus uns versagen. Einmal dürfen wir nicht voreilig »die Logik« und »das Logische« und das Gesetz des metaphysisch ausgelegten Denkens, den Satz vom Widerspruch ins Feld führen und erklären: der Spruch des Heraklit enthält einen Widerspruch; er ist unlogisch und weil unlogisch auch »unwahr«. Das Logische ist keine Instanz und vollends keine Quelle des Wahren und der Wahrheit. Wenn wir angesichts des Spruches des Denkers und aufgrund der vorigen Überlegung »die Logik« und das gewöhnliche Denken verabschieden, zugleich aber doch das Gesagte denken müssen, bietet sich sogleich der Ausweg an, daß wir uns kopfüber in die »Dialektik« stürzen, von der man jedenfalls durch Hörensagen

weiß, daß sie ›den Widerspruch‹, ›das Unlogische‹ nicht nur nicht ausschaltet, sondern im Widerspruch das ›Wahre‹ erkennt. In der absoluten Metaphysik des deutschen Idealismus wird, nachdem Kant bereits in seiner Antinomienlehre die Bedeutung des Widerspruchs sichtbar gemacht hat, der Widerspruch nicht als das im Denken zu Vermeidende genommen, sondern als das, was es festzuhalten gilt, um es in einer höheren Einheit zu überwinden und aufzulösen. »Der aufgelöste Widerspruch ist also der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen.«² »Das *spekulative Denken* besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber, daß es sich, wie es dem Vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in Nichts auflösen läßt.«³ In seinen Vorlesungen über die Ästhetik sagt Hegel: »Wer aber verlangt, daß nichts existiere, was in sich einen Widerspruch als Identität Entgegengesetzter trägt, der fordert zugleich, daß nichts Lebendiges existiere. Denn die Kraft des Lebens und mehr noch die Macht des Geistes besteht eben darin, den Widerspruch in sich zu setzen, zu ertragen und zu überwinden. Dieses Setzen und Auflösen des Widerspruchs von ideeller Einheit und realem Außereinander der Glieder macht den steten Proceß des Lebens aus, und das Leben ist nur als *Prozeß*.«⁴ (Auf dieser Metaphysik des Widerspruches hat Kierkegaard seine Lehre vom Paradox aufgebaut und sich damit als den extremsten aller Hegelianer erwiesen.)

Ob wir nun den Spruch des Heraklit übereifrig und rasch vor den Gerichtshof des sogenannten Logischen zerren, oder ob wir den Spruch des anfänglichen Denkers unbesehen mit der Methode einer späten Metaphysik überfallen, jedesmal versäumen wir das Erste und Einfache, was hier allein not tut, daß wir nämlich den Spruch in dem zu denken versuchen, was er

² Hegel, a. a. O., IV, 540.

³ Hegel, a. a. O., IV, 547/8.

⁴ Hegel, a. a. O., XII, 171/2.

sagt; daß wir diesen Versuch wirklich vollziehen und somit in diesem Versuch des Denkens unseren Verstand anstrengen.

Wir versuchen, das Aufgehen zu denken als das, was zum Untergehen in einer wesentlichen Beziehung steht und somit in seinem Wesen als Aufgehen irgendwie ein Untergehen ist. Versuchen wir dieses zu denken, dann steht uns der Verstand still. Dahin müssen wir zuerst gelangen, daß uns unser Verstand, d. h. das gewöhnliche Denken, still steht und sich anders in Gang bringt.

§ 6. Aufgehen und Untergehen. Die Gunst (φιλία) als die wechselseitige Gewähr ihres Wesens. Hinweise auf die Fragmente 35 und 32

a) Das Aufgehen (φύσις), die Gunst (φιλία) und das Sichverbergen (κρύπτεσθαι)

Von der φύσις sagt Heraklit φιλεῖ; wörtlich übersetzt heißt das: die φύσις ›liebt‹. Wir können dieses Wort φιλεῖν in vielerlei Bedeutungen nehmen. Aber wir dürfen jetzt nicht so verfahren, wie es uns und unseren Einfällen beliebt.

Die φύσις ›liebt es‹, ›hat es gern‹; »das Wesen der Dinge versteckt sich gern«, das lautet fast so wie der Satz: ›Kinder naschen gern« – oder: ›die Großmutter sitzt gern in der Nähe des Ofens«. Das Wesen der Dinge, die φύσις, »versteckt sich gern«. Diese reichlich tantenhafte Vorstellung von der φύσις müssen wir, auch wenn sie philologisch exakt ist, doch wohl beiseite lassen. Warum erwähnen wir sie dann noch? Weil dieses Übersetzen nur die letzten Ausläufer zeigt der überall für selbstverständlich gehaltenen Auffassung des Anfangs des abendländischen Denkens: daß man diesen nämlich von der Metaphysik her als deren unausgebildete Vorstufe verstehen müsse. Die unausweichlichen Folgen dieser Meinung zeigen

sich in den genannten Übersetzungen. Wir ›kritisieren‹ hier also nicht ihre Verfasser, sondern besinnen uns auf unsere Stellung, auf die Stellung des Abendlandes zu seinem geschichtlichen Anfang.

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Zunächst sind wir an das eine gehalten, daß φιλεῖ von der φύσις gesagt ist: φύσις φιλεῖ. Das Wort φύσις nennt das, was für die Denker das Zu-denkende ist. Dieses wesentliche Denken hat schon bei den Griechen einen Namen erhalten, in dem das Wort φιλεῖν gleichfalls anklingt: »Philosophie« – φίλια τοῦ σοφοῦ. Wir übersetzten dies in der ersten Stunde mit: Freundschaft für das Zu-denkende. Im Fragment 35 des Heraklit ist von den φιλόσοφοι ἄνδρες die Rede, von den Männern, die aus der φίλια für τὸ σοφὸν leben. σοφόν, σαφές bedeutet ursprünglich das Helle, Offenbare, Lichte. τὸ σοφὸν μόνον – das allein und einzig im strengen Sinne Lichte ist ἓν – das Eine. Von ihm sagt Heraklit in Fragment 32: ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα – »das Eine, allein zu Denkende läßt sich nicht und läßt sich doch mit dem Namen ›Zeus‹ [und d. h. des Blitzes] benennen«. Wenn wir τὸ σοφὸν übersetzen mit »das Zu-denkende«, dann ist das nur eine sehr vorläufige Übersetzung, die erst ihren Gehalt und Grund empfängt, wenn das Zu-denkende bestimmt ist. Jetzt übersetzen wir das φιλεῖν im Spruch des Heraklit mit »die Gunst schenken«. Wir verstehen dabei Gunst im Sinne des ursprünglichen Gönnens und Gewährens, also nicht in der bloßen Nebenbedeutung von ›Begünstigen‹ und ›Begönnern‹. Das ursprüngliche Gönnen ist das Gewähren dessen, was dem anderen gebührt, weil es zu seinem Wesen gehört, insofern es sein Wesen trägt. Die Freundschaft, φίλια, ist demgemäß die Gunst, die dem anderen das Wesen gönnt, das er hat, dergestalt, daß durch dieses Gönnen das gegönnte Wesen zu seiner eigenen Freiheit erblüht. In der ›Freundschaft‹ wird das wechselweise gegönnte Wesen zu sich selbst befreit. Nicht die Betulichkeit, nicht einmal das ›Einspringen‹ in Notfällen und gefährlichen Lagen ist das Kennzeichen der

Freundschaft, sondern das füreinander Dasein, das irgendwelcher Veranstaltungen und Beweise nicht bedarf, das wirkt, indem es auf die Beeinflussung verzichtet.

Es wäre ein Irrtum zu meinen, solches Gewähren des Wesens mache sich von selbst, als sei hier ›Dasein‹ eben nichts anderes denn ein Vorhandensein. Die Gewährung des Wesens bedarf des Wissens und der Geduld, das Gönner ist ein Wartenkönnen, bis der andere sich in die Entfaltung seines Wesens findet und seinerseits aus dieser Wesensfindung kein Aufhebens macht. Die *φιλία* ist das Gönner der Gunst, die etwas schenkt, was ihr im Grunde nicht gehört und die doch Gewähr geben muß, damit des anderen Wesen im eigenen verbleiben kann.

Die so verstandene Freundschaft, die in der Freundschaft für das Zu-denkende ihren Gipfel erreicht, d. h. von da ihre Wesensbestimmung empfängt, ist, um das nur beiher zu vermerken, der verborgene Wesensgrund aller ›Erziehung‹. Ohne die ›Philosophie‹ im recht verstandenen Sinne ist in einem geschichtlichen Volk kein Blick für das Wesenhafte und d. h. stets für das Einfache alles Seienden. Ohne diesen Wesensblick ist kein Vermögen, im Bezug zum Einfachen, zum aus sich selbst Waltenden zu stehen; ohne diesen Bezug ist nie das Grundverhältnis, worin alle Erziehung ruht, da sie nur erweckt, nämlich die Anziehung und das Angezogenwerden vom Wesenhaften. Ohne das verborgen waltende Wesen der Erziehung entbehrt aller Unterricht und jede Schulung, alle Disziplin und jede Abrichtung des gewachsenen und wachsenden Grundes. Was sie hervorbringen, ist eine Abrichtung, die alsbald in ihre eigene Leere zusammensackt, sobald es ernst wird. Aber die Erziehung selbst und ihr Wesensgrund, die Philosophie als die Freundschaft für das Zu-denkende, gründen ihrerseits noch darin, daß das Zu-denkende, was von altersher das Sein heißt, in sich selbst von einer Gunst und einem Gönner durchwaltet ist. So sagt es jedenfalls der Spruch Heraklits: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

(Es gibt hier nichts zu deuteln. Auch dürfen wir nicht, was jemandem leicht einfallen könnte, hier vermerken, Heraklit lege da in die φύσις ›persönliche‹ und überhaupt menschliche ›Erlebnisse‹ hinein, als ob wir wüßten, was ›Erlebnisse‹ sind, als ob nicht diese ›Erlebnisse‹ selbst doch wohl aus dem Wesen des Lebens ihren Ursprung empfangen, also aus der ζώή und d. h. aus der φύσις.)

Der Spruch φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ hört sich nun aber, was immer wir unter φύσις verstehen, doch so an, als werde durch die Aussage φιλεῖ ein menschliches Verhalten in die ›Natur‹ hineingedeutet und dem, was an sich objektiv ist, etwas Subjektives ›eingefühlt‹. Wir tun bei dieser weithin üblichen Argumentation so, als sei all solches, was die Art der Gunst und des Gewährens habe, Vorrecht und Eigentum des ›Subjekts‹, als sei vor allem die Bestimmung des Menschen zu einem ›Subjekt‹ die natürlichste Sache von der Welt, während sie doch gerade erste drei Jahrhunderte alt ist und in dieser Zeit allerdings als eine unfaßliche Raserei der Geschichte das Menschenwesen in ihren Willen genommen hat. Seit der Zeit erst, da der Mensch zum ›Subjekt‹ geworden, gibt es ›die Psychologie‹. Die Vorstufe für die Ausbildung der Leidenschaft für die Psychologie ist das Christentum. Im Griechentum gibt es keine ›Psychologie‹. Die Abhandlung des Aristoteles περὶ ψυχῆς hat mit ›Psychologie‹ nichts zu tun. In der Vollendung der Metaphysik wird die Metaphysik zur ›Psychologie‹, d. h. die Psychologie und die Anthropologie ist das letzte Wort der Metaphysik. Psychologie und Technik gehören zusammen wie rechts und links.

Deshalb ist uns Heutigen sogar schon die Möglichkeit des Gedankens und vollends der Gedanke selbst ganz fremd, dasjenige, was wir so über die Straße weg als ›unsere Erlebnisse‹ in Anspruch nehmen, könnte in seinem Wesen vielleicht gar nicht unser Eigentum sein. Wir haben in unserem Denkraum keinen Platz für die Möglichkeit, das sogenannte Subjektive samt dem dazugehörigen ›Objektiven‹ und die Beziehung zwi-

schen beiden könnte nicht das Erste und Ursprüngliche sein, wohl aber eine vielleicht sogar sehr fragwürdige ›Ausgabe‹ und Folgeerscheinung anfänglicher Wesensverhalte.

Die nicht einmal einfältige, sondern lediglich noch dumme Ansicht, Heraklit habe, wenn er der φύσις ein φιλεῖν zuspreche, wohl in naiv-primitiver Denkweise die Welt ›vermenschlicht‹, könnte ja eines Tages an ihrer eigenen Hilflosigkeit zugrundegehen; denn in der Behauptung, der Spruch des Heraklit vollziehe eine Vermenschlichung der ›Natur‹, steckt doch die Anmaßung, sowohl über die Welt selbst als auch und vor allem über den Menschen einen verbindlichen Bescheid zu besitzen. Es gilt, statt auf unsere Subjektivität und auf die Metaphysik des unbedingten Besserwissens zu pochen, das gesagte Wort des Heraklit ernst zu nehmen. Hier steht:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

»Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst.«

Die Gunst des Aufgehens gehört dem Sichverbergen. κρύπτεσθαι – sich verbergen ist im Bezug zum Aufgehen das Sichverschließen. In dieser Bedeutung versuchen wir das κρύπτεσθαι zunächst, wenngleich nicht vollständig, zu denken. Das Aufgehen gönnt dem Sichverschließen, daß es wese, weil das Sichverbergen selbst aus seinem ›Wesen‹ dem Aufgehen dasjenige vergönnt, was dieses ist.

b) Die φιλία (Gunst, Gewähr) als der wechselweise Wesensbezug von Aufgehen und Untergehen (Sichverbergen).

Die φύσις als das einfache Wesen der Gunst (φιλία) des verbergenden Aufgangs

(Eines gönnt sich dem anderen und vergönnt so dem anderen die Freiheit seines eigenen Wesens, die in nichts anderem beruht, als in diesem das Verbergen und Entbergen durchwaltenden Gönnen, worin frei anhebt das Wesen und Walten von Unverborgenheit. Dieses freie Anheben ist der Anfang selbst: der Anfang ›des‹ Seyns als das Seyn.

Doch mit diesen letzten Sätzen wurde notgedrungen schon zuviel gesagt; »zuviel« nämlich in dem Sinne, daß die gemäße Erläuterung hier, je einfacher das Zu-sagende ist, hinter dem Zu-denkenen zurückbleibt. Die letzten Sätze mußten solches vorausnehmen, was wir vielleicht eines Tages im Verstehen des Spruches von der φύσις erfahren können, um mit solcher Erfahrung dem Unvergeßlichen zuzudenken.

Zuvor aber müssen wir versuchen, erst einen Blick zu tun in den wechselweisen Wesensbezug, der mit dem Namen φιλία, φιλεῖν – Gunst, hier genannt sei. Das Aufgehen gönnt dem Sichverbergen, daß dieses im eigenen Wesen des Aufgehens wese; das Sichverbergen west aber, indem es dem Aufgehen vergönnt, das Aufgehen zu »sein«. In der φύσις waltet die Gunst; nicht irgendeine Gunst und Vergünstigung, sondern die Gunst im Sinne des Gönnens, das nichts anderes gönnt als das Vergönnen, die Gewährung und Wahrung dessen, als was das Aufgehen west.

Wenn für den modernen Menschen, der knapp drei Jahrhunderte alt ist, nicht schon alles in das Subjektive und Erlebnismäßige umgebogen, durch das rechnende Bewußtsein bewußt gemacht und d. h. zugleich in die fatale Region des sogenannten Unbewußten abgeschoben wäre, dann könnten wir jetzt ohne Gefahr der Mißdeutung auf ein Wort des Denkers Parmenides verweisen, der mit Heraklit den Anfang denkt. Das Wort des Parmenides (Fragment 13) lautet:

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

»Als ersten freilich Eros der Götter erraten hat (sie) aller.«

Er-raten meint hier voraus-sagend er-sinnen, im Sinnen das Nötige aller Not als den Vor-rat stiften. »Eros«, wesentlich gedacht, ist der dichtende Name für das denkende Wort »die Gunst«, sofern dieses Wort das jetzt dämmernde Wesen der φύσις nennt. Wer hier nach dem Wort des Parmenides das Er-raten vollbringt, läßt sich aus dem in Platons »Symposion«

angeführten Wort¹ nicht unmittelbar ausmachen. Das Wort des Parmenides soll jetzt nur verdeutlichen, daß im Anfang das Bezughafte west, weder ein Ding noch ein Zustand. Das Wort des Parmenides läßt sich aber vor allem nur dann nachdenken, wenn wir einen zureichenden Begriff dessen denken, was die Griechen θεοί nennen.)

Im Aufgehen und als Aufgehen entgeht dieses keineswegs dem Sichverschließen, sondern nimmt dieses für sich in den Anspruch als dasjenige, was das Aufgehen gewährt und allein und stets die einzige Gewähr für das Aufgehen gönnt. Eines gönnt sich dem anderen. In diesem Gönnen ist der Innigkeit beider das einfache ›Wesen‹ vergönnt. Die φιλία und das φιλεῖν fällt der φύσις nicht erst zu. Die Gunst ist die Weise, aus der die Rückgründung des Aufgehens in das Sichverschließen, aber auch die Überholung des Aufgehens durch das Sichverschließen, aber auch die Vorgründung des Sichverschließens in das Aufgehen wesen, wie sie wesen. Die Gunst wiederum ist nicht etwas für sich und außer dem φύειν und κρύπτεσθαι, sondern das Gönnen hat die Wesensart des Aufgehens und Sichverschließens. Die Gunst ist die Innigkeit der einfachen Unterscheidung; das Gönnen läßt die reine Klarheit erstehen, in der Aufgehen und Sichverbergen auseinander und aufeinander zugehalten sind und also miteinander streiten um die einfache Gewähr des einfach gegönnten Wesens. Die Gunst ist der Grundzug der ἐρις, des Streits, sofern wir diesen anfänglich denken und nicht sogleich und nur aus dem Widrigen der Ungunst und der Mißgunst als den Hader und den Zwist vorstellen.

Das Aufgehen gönnt dem Sichverschließen, daß dieses jenem das Wesen vergönnt und so sich selbst in der Gunst des eigenen Wesens bewahrt, die ihm durch das Aufgehen gegönnt ist. Was dergestalt als das Einfache der Gunst des verbergenden Aufgangs west, läßt sich durch das eine Wort φύσις benennen.

¹ 178 b.

Dieses vereinzelte Wort hören und lesen wir nach der gewohnten Art, in der einem Wort je ein Gegenstand entspricht. Wir sagen ›Haus‹ und meinen den entsprechenden Gegenstand. Wir sagen ›Berg‹ und meinen das so genannte geeinzelt Vorstellte. Wir sagen φύσις und meinen zunächst, da müsse sich, wenigstens nach erfolgter Erläuterung, doch das Entsprechende vorstellen lassen. Wir machen den Anspruch auf solche Vorstellbarkeit geltend, weil wir ja doch mit ihrer Hilfe uns in den Dingen und Sachen und Sachverhalten zurechtfinden. Aber auch wenn wir indessen aufmerksam geworden sind, daß das mit φύσις Genannte so unmittelbar sich nicht vorstellen läßt, beanspruchen wir doch aufs neue die Möglichkeit, daß das, was da Mannigfaches von der φύσις gesagt worden, übersichtlich sich zusammenstellen lasse, so daß sich dabei jedermann leicht zurechtfindet. Wo es sich anders zeigt, finden wir die Sache verwickelt. Wir bestimmen nach dem, was wir für ›das Einfache‹ halten, dann dasjenige, was nach uns und für uns als ›kompliziert‹ gelten soll. Dieses ›Komplizierte‹ ist für den ›natürlichen‹ gesunden Menschenverstand sogleich auch das Beleidigende, dem man mit der Ablehnung begegnet. Die jetzt vorgetragene Auslegung des Spruches φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ ist offensichtlich ›kompliziert‹. Es gibt doch einen einfachen Weg, seinen Gehalt zu fassen, ohne daß wir dabei den Spruch sogleich zu einem Gemeinplatz herabwürdigen. ›Aufgehen‹ und ›Untergehen‹, ihr Bezug läßt sich leicht an einem ›Bild‹ verdeutlichen, das vielleicht sogar dem Heraklit selbst ›vorschwebte‹.

Es gibt da ein Aufgehen in der Gestalt des Morgens und der Dämmerung; aber aus dem Morgen ergibt sich glücklicherweise der helle Tag, worin das Aufgehen sich vollendet. Diesem folgt allerdings dann der Abend mit einer Dämmerung nach der entgegengesetzten Hinsicht. Man hat den Morgen, das ist gleichsam ein Schrank, der sich langsam öffnet. Dann hat man den Tag selbst, das ist der zweite Schrank (denn ›der Morgen‹ und ›der Tag‹ sind doch etwas Verschiedenes). Der

zweite Schrank steht offen. Dann kommt allerdings der dritte Schrank, der sich langsam wieder schließt: das ist der Abend. Bevorzugen wird man den zweiten Schrank, wogegen das Aufgehen und Sichverschließen unvermeidliche Zugaben sind. Wenn man den dritten Schrank, der Abend heißt, in seiner Beziehung zu den übrigen verfolgt, dann ergibt sich außerdem, daß er »eigentlich« nur zum offenen Schrank, dem Tag, in Beziehung steht; denn durch den Abend wird der Tag wieder geschlossen. Das Untergehen, der Abend, steht also, so lautet die Weisheit, gar nicht im Gegensatz zum Aufgehen, sondern natürlich zum Tag; so wie ja auch das »Sterben« nicht als der Gegensatz zum Geborenwerden, sondern im Gegensatz zum Leben steht. Wir sagen: leben und sterben, nicht: geboren werden und sterben. Gegen diese drei Schränke und die schrankmäßige Vorstellung des Seienden läßt sich nicht viel sagen, höchstens dies, daß jede Vorstellungsart, die nach Schränken »denkt«, eindeutig beschränkt ist. Man redet zwar vom Gegensatz Leben und Tod, womit doch erwiesen ist, daß der Tod der Gegensatz zum »Leben« und nicht etwa der Gegensatz zur Geburt ist. Auch hier spielt der Schrank seine Rolle. Man meint, wenn man überhaupt etwas meint, durch die Geburt werde der Mensch in einen Schrank gesetzt, der »Leben« heißt, und durch den Tod werde er wieder aus dem Schrank herausgeholt, als ob der Mensch nicht schon mit der Geburt gerade begänne zu sterben, als ob der Tod nicht die ständige Möglichkeit des sogenannten Lebens wäre, das als Leben das Geborensein eben ist. »Der Schrank« ist gewiß eine bequeme Sache, und wer in Schränken denkt, kann da vieles unterbringen. Aber leider ist das Sein kein Schrank, sondern der Schrank ist seinerseits allenfalls etwas Seiendes und nötigenfalls ein recht belangloses.

Die φύσις, das Aufgehen, steht in einer Wesensbeziehung zum Sichverschließen, d. h. zum Eingehen in die Verbergung, also zum griechisch gedachten »Untergehen«. Der Wesensbezug ist in Fragment 123 (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) genannt mit dem

Wort $\phi\lambda\epsilon\iota$. Wir verstehen das $\phi\lambda\epsilon\iota\nu$ als die Gunst und das Gönnen.

Das Aufgehen gönnt, und zwar, insofern es Aufgehen ist, dem Sichverschließen, daß dieses im eigenen Wesen des Aufgehens wese. Das Sichverschließen gönnt, und zwar, insofern es Sichverschließen ist, dem Aufgehen, daß dieses aus dem eigenen Wesen des Sichverschließens wese. Die Gunst ist hier das wechselweise Gönnen der Gewähr, die ein Wesen dem anderen gibt, in welcher gegönnten Gewähr die Einheit *des* Wesens verwahrt ist, das mit dem Namen $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ genannt wird. Diese denken wir erst dann und nur dann, wenn wir sie aus der ursprünglich einigenden Einheit der Gunst denken. So denkend halten wir uns außerhalb des Bezirks der gewöhnlichen Art des Meinens, die alles nur gegenständlich vorstellt, alles in die je einzelnen Vorstellungen unterbringt und es wie in Schränke einordnet.

Das Meinen aus der Perspektive auf den Schrank, nicht der Schrank selbst, ist nun allerdings etwas Wesenhaftes, was den Bezug des Menschen zum Seienden beherrscht. Deshalb muß es ernst genommen werden. Das schrankmäßige Vorstellen ist keineswegs nur die Folge einer oberflächlichen Denkweise, sondern nur ihr Grund. Das schrankmäßige Denken ist darin begründet, daß das Seiende von sich aus dahindrängt, der Maßstab und der Gesichtskreis für die Bestimmung des Seins zu werden und zu bleiben. (Auf dieser Vordrängnis des Seienden gründet das Wesen der Metaphysik.) Die durch den Hinblick auf den Schrank geleitete Denkweise, die als beschränkte abgesperrt bleibt gegen das freie Walten des Wesenhaften, denkt im Falle des heraklitischen Spruches über die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ das Aufgehen als den einen und das Sichverbergen als einen anderen Vorgang. Dieser, das Sichverbergen, kann auf jenen, das Aufgehen, folgen und in solcher Weise mit ihm zusammenhängen; der Schrank des Aufgehens kann neben dem Schrank des Untergehens vorkommen. Das ›normale‹ Denken sperrt sich dagegen zu denken, daß das Aufgehen in sich als das Sichverbergen west. Dies aber sagt der Spruch des Heraklit, inso-

fern er das φιλεῖν als den Bezug zwischen φύσις und κρύπτεσθαι nennt. Wie sollen wir das verstehen?

Setzen wir einmal dies: das αἰζῶον, die φύσις, das niemals Untergehen, das immerdar Aufgehen, sei bloßes Aufgehen in dem Sinne, daß jedes Sichverbergen und Sichverschließen in jeder Hinsicht von ihm ausgeschlossen bleibt; was wäre dann mit diesem von jedem Bezug zum Sichverschließen entblößten und bloßen Aufgehen? Dann hätte das Aufgehen nichts, woraus es aufgeht und nichts, was es sich im Aufgehen aufschließt. Selbst wenn wir das Aufgehen gleichsam als bereits geschehen bloß für sich lassen könnten, müßte noch das Aufgehen wenigstens dem, was ein Hervorkommen gewährt, d. h. einem Sichverschließen sich entziehen und diesem ent-schweben, um alsbald, ja sogar im Nu der Loslösung auch selbst schon sich in das Nichts zu zerlösen. Das Aufgehen west nicht als das, als was es west, wenn es nicht zuvor und stets zurückgehalten und zurückgeborgten bleibt in das, was ein Sichverbergen ist. Deshalb, d. h. seines Wesens wegen, und nur deshalb, schenkt das Aufgehen die Gunst dem Sichverbergen. Was wäre, wenn die an das Licht der Erde hervorkommende Quelle ohne die Gunst der im Unterirdischen ihr zufließenden Wasser bliebe? Sie wäre nicht die Quelle. Sie muß den verborgenen Wassern gehören, welches Gehören sagt, daß die Quelle ihrem Wesen nach in die sich verbergenden Wasser geborgen und nur aus ihnen her die Quelle bleibt. Der Hinweis auf die Quelle scheint nur ein ›Bild‹ zu sein. An ihm fassen wir das Bildlose des Wesens des hervorkommenden Aufgehens, das im Sichverbergen ruht, eher. Alles ›Wesen‹ ist in Wahrheit bildlos. Zu Unrecht fassen wir dies als einen Mangel. Wir vergessen dabei, daß das Bildlose und also Unanschauliche allem Bildhaften erst den Grund und die Notwendigkeit gibt. Was vermöchte aber auch ein Maler, der nicht stets und zuvor weiter sieht und über das hinweg, was Farben und Striche zu geben vermögen, zu malen? Alles Anschauliche ist ohne das Unanschauliche, das es zu schauen geben soll, nur ein Augenreiz. Der immer gellendere

Schrei nach ›Anschaulichkeit‹ verliert bereits das Komische und geht nachgerade dazu über, das Zeichen des Tragischen zu werden, d. h. eines Willens, der, indem er sich selbst will, einzig nur noch gegen sich will und sich zuwiderhandelt und dabei sich sogar ›logisch‹ vorkommt.

Die Einführung des Films in die ›Schule‹ und vor allem in die Forschung ist eine wichtige und förderliche Sache; aber dieser Vorgang wird, nicht durch sich, sondern weil er in der neuzeitlichen Wirklichkeit (des Willens zum Willen) sich abspielt, dann sogleich zum Verhängnis, wenn dadurch die Meinung und Haltung verfestigt wird, seiend sei nur noch das und seiend sei eigentlich erst das, was ›auf den Film kommt‹. Aber das ›filmisch‹ nicht Vorstellbare und ›filmisch‹ Unanschauliche ist nicht auch schon das Unerblickbare, sofern es den Blick für das Unanschauliche gibt, welcher Blick unser ganzes Wesen in seinem Grunde trägt, sofern wir das ›ist‹ und das ›Sein‹ verstehen und so das Sein selbst ›im Auge‹ haben. Aber die Gefahr besteht auch, daß wir die filmische Anschaulichkeit mit der ›Wirklichkeit‹ gleichsetzen. – Wenn wir diese metaphysische Gefahr unseres geschichtlichen Daseins nicht erkennen, wissen wir noch nicht, wo wir sind und in welchem Weltaugenblick wir stehen. Auch wenn es daher dem ›filmischen‹ Auge nicht und nie anschaulich wird, so gilt dennoch: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Das Verbergen verbürgt dem Aufgehen sein Wesen. Indem dieses Sichverbergen also verbürgt, muß es so wesen, daß es verbirgt. Das Sichverbergen verbürgt, indem es verbirgt. Beides ist das Selbe und daher sagbar in dem selben Wort. Es ist hier kein leeres Spiel mit Wörtern, sondern das verborgene Spiel des Wortes, das wir von uns aus nicht stören dürfen. Unsere grobe Art, mit der Sprache umzugehen, hält die verkehrstechnische Verwendung der Sprache für das Normale und deshalb Maßgebende. Das Übrige, was uns sonst noch gelegentlich als Walten des Wortes trifft, gilt als die Ausnahme; das Aufmerken auf das nicht gemachte und nicht erzwungene,

sondern sich ergebende und sich zuspieldende Wortspiel erscheint als Spielerei. Oft ist nun auch in der Tat die Grenze zwischen dem aus dem Wort kommenden Wortspiel und der von uns nur veranstalteten Spielerei mit Wörtern schwer zu erkennen und daher leicht zu verfehlen, vollends dann, wenn die Wortspielerei zu einer Methode und Technik ausartet und blindlings nachgemacht wird. Dann kommt es dahin, daß, modern gesprochen, der Kredit der ohnedies schon entleerten Wörter überzogen wird.

Das Spiel des Wortes aber wird gespielt vom Spiel des Wesens selbst, das in sein Wort kommt. Die φύσις ist das Spiel des Aufgehens im Sichverbergen, das birgt, indem es das aufgehend Offene, das Freie, freigibt. Denn wenn im Spruch des Heraklit der φύσις das κρύπτεσθαι zugesprochen wird, dann müssen wir darauf merken, daß κρύπτειν verbergen bedeutet im Sinne eines Bergens. Bergen aber besagt nicht nur: Wegbringen in das Unzugängliche, Verbergen im Sinne des Versteckens und Verschwindenlassens. Bergen ist Wegbringen im Sinne des Unterbringens, unter den Schutz von etwas. Bergen ist stets auch ein Verwahren. In das Gegenwändige gedacht zeigt sich jetzt das Aufgehen zugleich als das Freigeben des Verwahrten in das Freie des Verfügens. Der Spruch φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ – »das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst« – enthüllt langsam den Sinn, den wir eher feststellen, wenn wir aus seinem mittleren Wort κρύπτεσθαι die Bedeutung des Bergens und Verwahrens heraushören. Indem das Aufgehen die Gunst schenkt dem Sichverbergen, hört es nicht auf, als das zu wesen, was es ist, das Aufgehen, vielmehr hat die φύσις in diesem Schenken solcher Gunst ihren steten Anfang, demgemäß das Aufgehen vor allem anderen, was sonst erscheint, d. h. vor jedem jeweiligen Seienden, schon erschienen ist. Vom Seienden aus gesehen, und zwar von den Gegenständen aus, die menschliche Erkundung festzustellen trachtet, ist die φύσις dasjenige, was niemals sich verbirgt, sondern immer schon aufgegangen ist. Dieses ihr Aufgehen selbst jedoch ruht

in sich im Spiel, als welches das Aufgehen dem Sichverbergen die Gunst gewährt, das Bergende seines Wesens zu bleiben. Nur wenn wir den Spruch im Gefüge seiner drei Worte so denken, denken wir ihn als den Spruch eines Denkers, der ein anfänglicher Denker ist.

Nach Platon ist das »Wesen der Dinge«, d. h. die ἰδέα schwer zu erblicken, weil das Auge des Menschen getrübt ist, nicht aber weil das Wesen der Dinge sich versteckt. Dieses versteckt sich ganz und gar nicht, sondern ist das eigentlich Leuchtende und Scheinende. Es spricht gegen alles gedachte Wesen der φύσις und sogar noch gegen das Wesen der ἰδέα, die nur ein letzter Abglanz der anfänglichen φύσις ist, wenn man sagt, die φύσις »verstecke sich gern«; gemeint ist: vor den Augen des Menschen. So scheint es aber doch zu sein, da ja doch die Menschen das Wesen der Dinge selten und schwer erfassen. Man schiebt in der genannten Übersetzung die vermeintliche Unfaßbarkeit der φύσις, von der gar nicht die Rede ist, statt dem Menschen und seiner Zerstreuung, einer Laune und einem Belieben der φύσις zu und meint noch, solches Zeug habe ein Denker wie Heraklit je gesagt. Die φύσις hat es gar nicht nötig, sich erst zu verstecken, da ja, wie das Beispiel zeigt, der Unverstand der Menschen selbst dafür sorgt, daß sie ihre Ansichten vor den Anblick des immerdar schon wesenden Aufgehens schieben.

Der Spruch des Heraklit sagt, was er von der φύσις sagt, nicht im Hinblick auf ihr Verhältnis zu den sie erfassenden und nicht erfassenden Menschen, sondern im Hinblick auf das der φύσις eigene Wesen. Die φύσις verbirgt sich nicht vor den Menschen, sondern das Aufgehen birgt sich als Aufgehen in das Sichverschließen als seine Wesensgewähr. Daß das Aufgehen dergestalt ein Sichverbergen »ist«, heißt doch keineswegs, daß die φύσις sich versteckt, sondern ihr Wesen enthüllt sie gerade im Aufgehen als einem Sichverbergen. Gerade weil es das Wesen der φύσις ist, daß sie sich nicht »versteckt«, wird allererst das andere möglich, daß der gewöhnliche Verstand

an diesem Wesen sich stößt und dieser Anstößigkeit zufolge auf die eigene Ansicht sich versteift, die verständlich ist, da man sie sich selbst gemacht hat. Weil die φύσις sich nicht versteckt, vielmehr das einfache Aufgehen und das Offene ist, ist sie das Nächste alles Nahen.

§ 7. Die φύσις als die wesentliche Fügung (ἁρμονία) von Aufgehen und Untergehen (Sichverbergen) in der wechselweisen Gewährung ihres Wesens. Anzeige des Selben in Aufgehen und Untergehen. Fragmente 54, 8 und 51

Indem das Aufgehen als es selbst dem Sichverbergen die Gunst schenkt, fügt sich das Sichverbergen ein in das Aufgehen, dergestalt, daß dieses aus jenem aufgehen kann und seinerseits in das Sichverbergen geborgen und d. h. gefügt bleibt. Die φύσις selbst, jetzt erblickt in dem Wesen, das der Spruch des Fragmentes 123 nennt, ist die Fügung, in der sich das Aufgehen dem Sichverbergen und dieses dem Aufgehen sich fügt. Das griechische Wort für Fügung lautet ἁρμονία. Wir denken bei diesem Wort sogleich an die Fügung der Töne und fassen ›Harmonie‹ als den ›Ein-klang‹. Allein das Wesentliche der ἁρμονία ist nicht der Bereich des Klingens und Tönens, sondern der ἁρμός, die Fuge, dasjenige, wobei eines in ein anderes sich einpaßt, wo beides in die Fuge sich fügt, so daß Fügung ist.

Weil nun aber das Sichverbergen nichts ist, was außerhalb und neben dem Aufgehen liegt, nichts, was dem Aufgehen erst nachträglich angetragen und angepaßt wird, weil das Sichverbergen das ist, was die φύσις von sich aus gewährt als das, worin sie selbst gegründet bleibt, deshalb waltet hier die φύσις selbst als die Fügung, ἁρμονία, der Fuge, in der Aufgehen und Sichverbergen wechselweise die Gewährung ihres Wesens einander zureichen.

- a) Das Unscheinbare der Fügung der φύσις als das Eigentümliche ihrer Offenbarkeit. Das ursprünglich edle Wesen des reinen Aufgehens

Von der ἁρμονία, die das φύειν der φύσις selbst ist, sagt Hera-
klit im Fragment 54, das wir als das dritte hören, dieses:

ἁρμονίη ἀφανὴς φανερώς κρείττων.

»Fügung unscheinbare über das zum Vorschein drängende Gefüge edel.«

Die φύσις ist die Unscheinbare. Das Aufgehen als das, was überhaupt das gelichtete Offene für ein Erscheinen gewährt, tritt selbst in allem Erscheinen und in jedem Erscheinenden zurück und ist nicht ein Erscheinendes unter anderen. Demzufolge gewinnt zunächst auch im engeren Bezirk des Sichtbaren z. B. dasjenige zunächst und oft ausschließlich unsere Aufmerksamkeit, was in der Helle steht und als Erhelltes zugänglich bleibt; wogegen die Helle selbst das gleichgültige und selbstverständliche Medium ist, auf das wir erst dann achten und dann auch nur vorübergehend, wenn der erhellte Gegenstand uns unzugänglich wird zufolge einer einsetzenden Dunkelheit. Der Mensch macht sich dann selbst ein Licht. Die moderne Großstadt hat inzwischen vor dem Krieg durch eine riesenhafte Beleuchtungstechnik die Nacht zum Tag gemacht, so daß weder ein Himmel noch auch seine Lichter sichtbar sein können. Zuzufolge dieser Lichttechnik ist die Helle selbst zu einem herstellbaren und vordringlichen Gegenstand geworden. Die Helle hat ihr Wesen, das Unscheinbare in allem Scheinen zu bleiben, eingebüßt. Die Helle im Sinne der Durchsichtigkeit des Lichtes gründet aber darin, daß überhaupt Lichtung und Aufgang, d. h. φύσις, west.

(Der moderne Mensch ist von diesem technischen Unwesen der Helle fasziniert; wenn es ihm zuviel wird, gebraucht er für einige Zeit das Hochgebirge oder die See als ein Reaktiv; man ›erlebt‹ dann ›die Natur‹, welches Erleben freilich schon

am ersten Vormittag langweilig wird, weshalb man ins Kino fährt. Das Ganze heißt ›Leben‹.)

Die φύσις kommt nicht innerhalb des Aufgehenden und Aufgegangenen auch vor, so wie ein Erscheinendes, sondern sie ist in allem Erscheinenden das Unscheinbare, aber keineswegs ›das Unsichtbare‹, wie die schon genannten philologischen Übersetzungen fälschlicherweise übersetzen. Die φύσις ist nicht das Unsichtbare, sie ist im Gegenteil gerade das anfänglich Gesichtete, das, obzwar zunächst und zumeist, ja oft überhaupt nie eigens Erblickte. So sehen wir z. B., um das gemeinte Verhältnis aus einem abgeleiteten Bezirk her darzustellen, in einem Zimmer stehend zwar ›den Raum‹, aber wir erblicken ihn nicht, sondern blicken auf die Einrichtung und anderes, was innerhalb des Raumes als Gegenstand vorkommt. So sehen wir auf die Uhr sehend zwar ›die Zeit‹, aber wir erblicken sie nicht, sondern haben die Ziffern und die Zeigerstellung im Blick und blicken auf das ›Wieviel‹ der Zeit, das wir ablesen. ›Raum‹ und ›Zeit‹ sind jedesmal das Unscheinbare, aber gleichwohl Gesichtete, nur nicht das Erblickte und vordergründig Gegenständliche.

Die ἀρροβία der φύσις, die Fügung, als welche die φύσις west, ist nicht etwa deshalb ἀφανής, d. h. »nicht in den gegenständlichen Vor-schein kommend«, weil zu ihr das κρύπτεσθαι gehört in dem mißdeuteten Sinn des Sichversteckens, sondern weil die φύσις als das reine Aufgehen offener ist als jedes geradehin Offenkundige; deshalb bleibt sie und west sie als das Unscheinbare. Denn als die unscheinbare ist die Fügung κρείττων – »vermögender«, sie vermag »mehr«.

Wir denken bei diesem Wort, das eine Steigerung nennt, sogleich an das ζῆα im Wort ζωή. Wir fragen: in welcher Hinsicht vermag die Fügung als unscheinbare »mehr«? Doch wohl im Hinblick auf das, was ihres Wesens ist: im Hinblick auf das aufgehende Öffnen und Bergen. In sich, und nicht erst in irgendeiner Folge und Wirkung, ist das Aufgehen als das unscheinbare aufschließender und aufschlußreicher als irgendein in den Vor-

schein gedrängtes Gefüge. Was dergestalt in sich Ursprünglicheres vermag und der Wirkungen und Veranstaltungen nicht bedarf und unangetastet bleibt vom Gemache und seinen ›Aufmachungen‹, was ohne den hergemachten Aufputz und Flitter aus sich und ohne Vordrängen glänzt und alles überglänzt, das ist in seinem Wesen ›edel‹. Das Edle ist in sich vermögender als das Hergerichtete. Die ἀρμονία ἀφανής ist edel. Das Edle des reinen Aufgehens besteht darin, daß es nicht in den vordrängenden Vorschein des offenkundig Gemachten herausfällt. Die φύσις ist das unscheinbare Scheinen. Im Unscheinbaren des Aufgehens ruht die Gewähr, daß es, weil auf herzugebrachte Aufmachung nicht angewiesen, aus sich ohne Unterlaß im Aufgehen west und vom Wechsel des je gerade Erscheinenden unantastbar bleibt und so »je nicht« (μή) einem Untergehen anheimfällt. Das μή im Nennen der φύσις als τὸ μὴ δυνόν ποτε nennt das κρείττων, das ursprünglich, von Hause aus, edle Wesen des reinen Aufgehens. Das μή ist gesagt aus einem Wesensblick auf das Edle der φύσις, die als Aufgehen das Erscheinen gewährt, aber gleichwohl nicht dadurch je unter das Erscheinende fällt. Allein das Unscheinbare des Aufgehens beruht in sich und auch nur deshalb in sich, weil es in seinem Wesen dem Sich-verbergen die Gunst schenkt.

- b) Das Wider- und Gegenspannende als Wesensmoment der Fügung. Von der Schwierigkeit, das Gegenstrebige in-eins mit der Fügung zu denken: die Verschiedenheit des gemeinen und des wesentlichen Denkens. Die Fügung der φύσις und die Zeichen der Artemis (Bogen und Leier). Hinweis auf
Fragment 9

Die ἀρμονία: die Fügung, ist dort im reinen Scheinen ihres Wesens und lichtet sich dort unversehrt, d. h. sie west dort als die Schönste, wo auch unversehrt das Aufgehen in das Sich-verbergen sich birgt und dieses zumal im Aufgehen die reine Gewähr seiner selbst findet. Wo also das Aufgehen in das

Wesen des Sichverbergens und das Sichverbergen in das Wesen des Aufgehens sich gibt, führt das eine über solches hin, was ihm entgegen ist, und das andere insgleichen. Hier ist in der Gunst der Wesensgewährung das Übereinanderhinfahren griechisch τὸ ἀντίξουν. ξέω bedeutet über etwas hinfahren, z. B. bei der Bearbeitung hin- und herfahren, um auszuglätten und die Gestalt herauszubringen, z. B. beim Stein das Schleifen, abschleifen, abschaben, schaben (ξέω, ξάω und »schaben« dasselbe Wort), τὸ ἀντί-ξουν wiederum die partizipiale Form von ἀντιξέω, dagegen hin- und zurückfahren, besagt: das Gegenfahren, hier gemeint in der Fügung des Wesensgefüges der φύσις selbst. Indem das Aufgehen sich in das Sichverbergen als die Gewähr seines Wesens fügt, führt das Aufgehen in solches, was als das Untergehen gegen es ist, sofern das Sichverbergen aber in das Aufgehen sich fügt, führt es gegen das, was gegen es selbst ist. Es waltet τὸ ἀντίξουν, das Gegen- und Übereinander- und doch Einander-zutragen. Indem es waltet, »bringt es« das Aufgehen mit dem Sichverbergen zusammen. Das Zusammenbringen, das Zu-tragen des einen in das Wesen des anderen, fügenderweise in die Fuge der Einheit des Wesens – heißt griechisch συμφέρειν; deshalb bedeutet in der Folge das partizipiale συμφέρον dann auch soviel wie das, was »zuträglich« ist und was frommt. Das Zusammen-tragen im Sinne des ἀντίξουν hält das Sichfügende in der Einheit seines Wesens.

Dieses kann Heraklit sagen im Fragment 8, das wir als das vierte zählen:

τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμόνιαν.

»Das Gegen-fahren ein Zusammenbringen und aus dem Auseinanderbringen die eine erstrahlende Fügung.«

Das Zusammenbringen, das kein dinghaftes Aneinanderschieben ist, wodurch Fremdes nur dem Fremden zugeschoben und angestückt wird, dieses Zusammenbringen, das vielmehr in einem Gegenfahren dessen besteht, was sich als Wesen er-

fährt und gewährt, dieses Zusammenbringen bringt zusammen, indem es in die Fuge fügt, ja sogar diese erst erfügt und so die Fuge selbst zum Scheinen und damit das Sichfügende auseinanderbringt, auseinander in der Reinheit ihres sich gewährenden Gegeneinander. Stets jedoch müssen wir hier, wo der Wechselbezug von φύσις und κρύπτεσθαι als ἀντίξουν gedacht wird, im Blick behalten, daß die φύσις gedacht wird, – daß Aufgehen und Untergehen gegen-fahrend sich fügen. In der Sache noch ursprünglicher denkend müssen wir sogar sagen, daß auch das Wesen des ἀντίξουν und des συμφέρειν und διαφέρειν aus der φύσις bestimmt wird, d. h. aus ihrem aufgehenden lichtenden Wesen. Weil hier aber nicht irgendein sinnlich anschaulicher Anblick voreilig für das Ganze des Seienden gesetzt wird, weil vielmehr der denkende Entwurf das Sein selbst bildlos erblickt in seinem anfänglich einfachen Wesen der Fügung, vermag das gewöhnliche Meinen das hier Zu-denkende nicht zu denken; denn es müßte ja dem ἀντίξουν/συμφέρον folgen und das Gegenfahren als ein Zusammenbringen vernehmen und in solchem Vernehmen dem Zu-denken-den gemäß sich verhalten¹. Das Aufgehen, die φύσις, läßt sich als die genannte Fügung nur denken, wenn das Denken selbst fügsam ist und in der Fuge der Fügung den Fug denkt und dabei und so allein auch schon den anfänglichen Un-fug weiß. Das gewöhnliche Denken und zumal das unsere und moderne ist ein gegenständliches Denken, das allein in der möglichen Vergegenständlichung das Kennzeichen der Wahrheit des Gedachten sucht. Weil aber nicht nur späteres, sondern jedes gewöhnliche Denken als ein solches hier, im Denken der φύσις nie mitzugehen vermag, muß der Unterschied der beiden Denkkungsarten auch für die anfänglichen Denker schon aufgehen. Daß das gewöhnliche Meinen ein Denken der φύσις nicht zu vollziehen vermag, spricht Heraklit deutlich genug in einem

¹ Vgl. unten über Fragment 16.

Spruch aus, der zugleich auf ein gewöhnlich Erscheinendes hinweist, in dessen Gebild das reine Scheinen der φύσις am ehesten in ein Bild und in den Anblick kommt. Das hier an fünfter Stelle zu nennende Fragment 51 sagt:

οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι συμφέρεται · παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης².

»Nicht zusammenbringen sie, wie das Sichauseinanderbringen wesen soll, in dem es (im Auseinanderbringen seiner selbst) sich mit sich zusammenbringt; zurückspannend (-weitend) (nämlich das Sichauseinanderbringende) west die Fügung, wie es (das Wesen) im Anblick von Bogen und Leier sich zeigt.«

Statt παλίντονος ist auch παλίντροπος überliefert. Gewiesen werden soll der Blick darauf, daß die Fügung in sich ist zumal das Voneinanderweg-wenden in die gelöste Ent-spannung und das Zurückwenden im Sinne der Spannung dessen, was sich in die Ent-spannung wendet. Die ἁρμονία besteht also nicht bloß im Zusammenspannen, so daß das Auseinanderstreben in die Entspannung von ihr unterschieden und höchstens das Gefügte bleibt, sondern zur ἁρμονία gehört das Auseinandergehenlassen in die Entspannung. Wenn daher παλίντονος ἁρμονίη philologisch (Snell) übersetzt wird mit: des »Wider-Spännstigen Fügung«, so klingt das zwar gut nach Shakespeare, die Übersetzung ist aber erstens rein sprachlich unrichtig und zweitens sachlich ganz unzutreffend. παλίντονος ist das Prädikat von ἁρμονία, diese ist das Zurückspannende, nicht aber ist παλίντονος, das Wider-Spännstige, im Sinne des Objekts für eine darunter kommende Fügung gemeint und genannt. Nicht ein »Wider-Spännstiges« soll gefügt werden und sich fügen, sondern es soll sich zeigen, daß das Wider- und Gegenspannende zum Wesen der Fügung selbst gehört. Daß ein anderer Philologe diese nach jeder Hinsicht unmögliche Übersetzung »plastisch« findet, wirft ein merkwürdiges Licht auf die angebliche Zuverlässigkeit philologischer Übersetzungen. Gleich merkwürdig ist, daß alle

² [Diels: ὁμολογείει statt συμφέρεται.]

Übersetzungen das $\xi\nu\nu\alpha\sigma\iota\nu$ mit ›verstehen‹ wiedergeben, was lexikalisch richtig ist, aber gerade das hier griechisch Gesagte und griechisch Gedachte nicht trifft. Um aber das Treffende in der Übersetzung zu finden, bedarf es nur der wörtlichen Wiedergabe des griechischen $\sigma\nu\nu\acute{\iota}\eta\mu\iota$, d. h. ich bringe zusammen; das Wort meint dasselbe wie $\acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, d. h. lesen, sammeln. Zwar meinen wir bei der Rede von $\sigma\nu\mu\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$, zusammenbringen allzu leicht, das »sammeln« als zusammenlesen, zusammenbringen sei doch gerade das nachträgliche Aneinanderschieben, dergestalt, daß hierbei ›die Einheit‹ erst das Ergebnis der ›Sammlung‹ ist. In Wahrheit wird jedoch die Sammlung von der vorauf erblickten Einheit her bestimmt. ›Sammeln‹ heißt: die schon von sich aus wesende Einheit zum Vorschein bringen; ›sich sammeln‹ heißt ja auch: sich auf eine bestimmende, nicht selbst gemachte, sondern uns zuvor ansprechende Einheit zusammenbringen. Wir beachten auch nicht, daß in den Worten $\sigma\nu\nu\acute{\iota}\eta\mu\iota$, $\sigma\nu\mu\phi\acute{\epsilon}\rho\omega$, ich bringe, trage zusammen und $\acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\omega$, ich sammle, weil sie griechische Worte sind, der Bezug auf die $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, das Aufgehende, Schöne, schon mitschwingt, so daß das ›Sammeln‹ und ›Zusammenbringen‹ griechisch gedacht den Grundzug hat, den wir das Erscheinenlassen aus der Einheit *her* nennen können.

(Jede Etymologie wird zu einer sinnlosen Spielerei mit Wörtern, wenn der Sprachgeist der Sprache, d. h. das Wesen des Seins und der Wahrheit, nicht erfahren ist, woraus die Sprache spricht. Das Gefährliche der Etymologie liegt nicht an dieser selbst, sondern an der Geistlosigkeit derer, die sie betreiben oder, was hier dasselbe ist, die die Etymologie bekämpfen. So kann ein Philologe sein Leben lang mit allem Fleiß in der griechischen Sprache sich aufhalten und sie beherrschen, ohne daß er jemals vom Sprachgeist dieser Sprache angerührt wird, vielmehr brav und bieder seine Alltagswelt und die geläufige Vorstellungsart, wenn auch ›historisch‹ abgewandelt, an Stelle des Sprachgeistes walten läßt.)

Der Spruch des Fragmentes 51 bezeugt klar, was auch noch

aus anderen Sätzen des Heraklit zu entnehmen ist, daß Heraklit den Unterschied und das unmittelbar nie Vereinbare des gewöhnlichen Meinens und des wesentlichen Denkens kennt. Wir können hieraus ersehen, daß die unmittelbare Unvereinbarkeit mit dem gewöhnlichen Denken zum Wesen des wesentlichen Denkens gehört. Dieses ist seinem Wesen nach für den gewöhnlichen Verstand unmittelbar »unverständlich«. Allerdings würden wir auch wieder zu voreilig schließen, wenn wir demzufolge jeden, der unverständliche Sachen vorträgt, auch schon für einen Denker halten wollten. Das wesentliche Denken ist nicht deshalb unverständlich, weil es zu verwickelt, sondern weil es zu einfach ist. Das wesentliche Denken befremdet keineswegs deshalb, weil das in ihm Gedachte allzu fern, sondern weil es zu nahe liegt. Der Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Denken und dem wesentlichen Denken ist ein unaufhebbarer; dieses zu wissen und den Grund der Unaufhebbarkeit zu wissen und damit das Wesen der unmittelbaren Unvereinbarkeit, das gehört selbst zum Wissen des wesentlichen Denkens. Dieser Unterschied wird daher je nach der Grundstellung des Denkens innerhalb seiner Geschichte in verschiedener Weise ausgesprochen.

Aus der Perspektive des gewöhnlichen Denkens gesehen, die für uns stets die geläufige ist, nimmt sich nun aber jede Aussage des Denkers über das Verhältnis des wesentlichen Denkens zum gewöhnlichen meist aus wie eine hochmütige Abkehr vom Unverstand der Menge oder aber wie eine verärgerte und verdrießliche Klage über die ihm aus dem gewöhnlichen Denken her »zugesprochenen« Mißdeutungen, um von den Anpöbelungen zu schweigen.

Die Heftigkeit der Aussprüche der Denker über ihr Verhältnis zum gewöhnlichen Meinen entspringt in Wahrheit nicht der dürftigen Mißstimmung dessen, der nur beleidigt ist durch die übliche Verständnislosigkeit. Zwar kann man (weil man das überall und jederzeit kann) die Worte der Abwehr bei Parmenides und Heraklit, bei Platon und Descartes, bei Kant

und bei Hegel, bei Schelling und bei Nietzsche leicht aus der Verärgerung erklären; denn diese Erklärung versteht der gewöhnliche Verstand am leichtesten und er hält sie daher auch für die allein wahre. In Wahrheit aber verbirgt sich hinter diesen Worten der Abwehr noch ein Bereich von Bezügen, deren Wesen noch nicht erfragt worden. Es handelt sich dabei nicht um die ›Psychologie‹ der ›Persönlichkeit‹ der Denker und ihrer persönlichen Art, auf das Publikum und dessen Unverstand zu reagieren, sondern in Frage steht das wesenhaft mehrfache Verhältnis, worin das Menschenwesen als solches zur Wahrheit des Seienden steht. Noch wesentlicher gewendet: wenn das gewöhnliche Meinen das Seiende vorstellt und nur dieses, und wenn das wesentliche Denken das Sein denkt, und wenn der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden ein wesenhafter Unterschied ist oder gar der anfängliche Unterschied selbst, dann muß der Zwiespalt zwischen dem gewöhnlichen Denken und dem wesentlichen Denken in dem Unterschied von Sein und Seiendem seinen Ursprung haben; das besagt: das Verhältnis des gemeinen Denkens und des wesentlichen Denkens ist keineswegs nur die Frage der ›Reaktion‹ des Publikums auf die Philosophie, auch nicht die Frage der Reaktion der Philosophie auf die vorgenannte Reaktion des Publikums. Wozu bemerken wir dies alles bei der Erläuterung des Fragmentes 51? Weil in diesem Fragment an das Verhältnis des wesentlichen Denkens zum gemeinen Denken gedacht ist und weil uns eine Reihe von Fragmenten des Heraklit überliefert ist, die über dieses Verhältnis etwas sagen³. Schon aus der Anzahl der Sprüche ist ersichtlich, daß das in ihnen besprochene Verhältnis zwischen dem gewöhnlichen und dem wesentlichen Denken selbst etwas ist, was wesentlich bedacht werden muß. Freilich zeigt sich auch an der Verstreuung der genannten Fragmente durch die übliche Sammlung und ihre Ordnung hindurch, daß über ihr wesenhaftes Zusammengehören und dessen Grund noch jedes Wissen fehlt. Aus den

³ Vgl. Fragmente 1, 2, 9, 13, 17, 19, 29, 34, 37, 40, 72, 87, 97, 104, 108.

nicht eigens nach ihrem Inhalt dargestellten Fragmenten sei nur das Fragment 9 genannt, das lautet:

ὄνους σύρματ' ἄν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.

»Die Esel dürften wohl die Spreu vorziehen dem Golde.«

Die aufgezählten Fragmente des Heraklit bedürfen einer besonderen Erläuterung, weil diese Fragmente bislang nur ›psychologisch‹ zur ›Erhellung‹ der ›Persönlichkeit‹ Heraklits und zur Kennzeichnung des öffentlichen Verhältnisses des Philosophen zum Publikum mißbraucht wurden; weil man vergißt, darüber nachzudenken, ob vielleicht ein Denker von der Art des Heraklit nicht noch aus anderen Gründen bewegt wurde, über dieses Verhältnis sich auszusprechen, weil man nicht fragt, welche Bewandnis es damit hat, daß im Anfang des abendländischen Denkens schon in eins mit dem anfänglichen und alles Künftige tragenden Gedanken gerade dieses Verhältnis zu Wort kam.

(In der modernen Zeit sucht man allzu gerne die Worte des Heraklit über den Verstand der Menge im Licht des Geschimpfes, das Schopenhauer im vorigen Jahrhundert gegen die Universitätsphilosophie und ihre Anhängerschaft zum besten gegeben hat. Bei Schopenhauer, der nur ein Schriftsteller, aber nie ein Denker war, der seine Gedanken nur aus Hegel und Schelling bezogen und dann trivialisiert hat, bei Schopenhauer ist allerdings die Verdrießlichkeit das Prinzip, aus dem er das Verhältnis des Philosophen zur Welt bestimmt.)

Weil die Verschiedenheit des gemeinen und des wesentlichen Denkens in dem gründet, was jenes und dieses jeweils denkt, und weil die Verschiedenheit des hier und dort Gedachten und Zudenkenden auf den Unterschied des Seins und des Seienden zurückgeht, weil aber dieser Unterschied zwar überall in der abendländischen Geschichte in Anspruch genommen wird, aber niemals *als* der Unterschied, der er ist, im geringsten befragt und durchdacht ist, muß auch die Einfügung der aufgezählten Fragmente in das Denken Heraklits, d. h. in das, was er denkt,

notwendig dunkel bleiben. Zuvor müssen wir jedoch erkennen, was im Denken Heraklits das Zu-denkende ist. Deshalb behält in dem angeführten Fragment 51 der zweite Teil des Spruches für uns zunächst das Übergewicht. Hier wird über die *ἁρμονία*, d. h. über das Wesen der φύσις, Wesentliches gesagt.

παλίντονος ἁρμονίῃ ὥκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

»Zurückspannend (nämlich das Sichauseinanderbringende) west die Fügung, wie es im Anblick von Bogen und Leier sich zeigt.«

Von ›Bogen‹ und ›Leier‹ war die Rede am Beginn dieser Vorlesung, als die Göttin Artemis genannt wurde, von der wir behaupteten, sie sei die Göttin des Heraklit. Ihr Wesen zeigt sich in Bogen und Leier. Jetzt hören wir, daß das Wesen des Zudenkenden, also dessen, was Heraklit denkt, nämlich die φύσις als ἁρμονία, sich in Bogen und Leier enthüllt. Wollen wir jetzt noch wagen, daran zu zweifeln, daß Artemis die Göttin des Heraklit ist? Werden wir erkennen, daß Heraklit nicht als Ephesier, sondern als Denker, und zwar als anfänglicher Denker, in seinem Denken von dieser Göttin begrüßt ist? Das Aufgehen, das west, indem es dem Sichverbergen entstammt, bringt sich mit diesem in gewisser Weise auseinander. Das Aufgehen scheint dabei vom Untergehen abzurücken und so durch ein Zusammenschließen und Sichschließen bestimmt, wie das eine Ende des entspannten Bogens vom anderen wegschnellt, so daß die Biegung des Bogens und dieser selbst verschwindet. Das für sich genommene Aufgehen sieht aus wie das bloße voneinander Wegbiegen der Enden des entspannten Bogens. In Wahrheit ist aber das Aufgehen das, was uns im Bilde des gespannten und d. h. zugleich spannbaren Bogens sich zeigt. Zum Wesen des Bogens gehört, daß die Enden sich zwar auseinanderspannen, aber zugleich auch in diesem Auseinanderstreben zueinander zurückgespannt sind. Das Aufgehen verläßt nicht das Untergehen und spannt dieses nicht aus, sondern im Aufgehen geht dieses selbst in das Sichverber-

gen als das Ermöglichende seines Wesens gerade unter und spannt sich in dieses ein. Die φύσις ist dieses ›Weg‹ und Auseinander von Sichöffnen und Sichverschließen und das ›Zurück‹ beider in das Zueinander. Die φύσις ist das Hinweg und Zurück, das Hin und Her; ἀρμός – das gegenfahrende Fügen – ἀρμονία – ›Fügung‹. Sofern nun aber die λύρα, die Leier, genannt ist, weiß der Denker in einem einzigen Anblick, worin das Bogenhafte und Gegenstrebige in eins mit der Fügung, der ἀρμονία, in der besonderen Gestalt des Einklanges erscheint. Die Göttin, deren Zeichen Bogen und Leier sind, west selbst erst aus dem Wesen der φύσις und fügt sich dieser. Deshalb durchstreift sie als die Jägerin die von uns sogenannte ›Natur‹. Das Wesen der ›Spannung‹ dürfen wir freilich nicht modern dynamisch, quantitativ vorstellen, sondern als das gelichtete Auseinander einer Weite, das zugleich zusammengehalten ist. Im Aufgehen nimmt dieses das Sichverbergen in sich auf, weil es als Aufgehen nur aus dem Sichverbergen aufgehen kann; es spannt sich in dieses zurück. Indem das Aufgehen und das Sichverbergen sich die Gunst des Wesens gewähren, ist die Fügung des Sichverbergens in das Aufgehen, die zugleich das Aufgehen in das Sichverbergen fügt. Das Selbe, was das Aufgehen ist, ist das Sichverbergen, d. h. das Untergehen. Allein nach der Auslegung des ersten Spruches ist doch die φύσις gerade τὸ μὴ δύνόν ποτε, das ›niemals Untergehen‹. Wie reimt sich beides zusammen? Doch wir müssen dazwischen fragen, ob wir hier den Anspruch auf einen ›Reim‹ und darauf, daß es sich reimt, stellen dürfen. Die φύσις ist das niemals Untergehen gerade deshalb, weil es stets in das Untergehen sich fügt als dasjenige, woraus es aufgeht. Ohne die Gewähr der Verschließung und ihres ständigen Wesens müßte das Aufgehen aufhören zu sein, was es ist. Das ›niemals Untergehen‹ bedeutet keineswegs, daß in der φύσις der Bezug zum Untergehen ausgelöscht sei, sondern sagt, daß er ständig und anfänglich wesen muß. Das ›niemals Untergehen‹ und gerade es und nur es muß die Gunst schenken dem Sichverbergen. Versagte das

›niemals Untergehen‹ dem Sichverbergen die Gunst, dann bliebe es ohne solches, woraus es als Aufgehen aufgehen und worin es als ›das niemals Untergehen‹ wesen könnte. Das ›niemals Untergehen‹ geht nicht unter und west doch im Sichverschließen. Daß dieses notwendig im Aufgehen west, heißt doch nicht, daß das Aufgehen ›untergeht‹.

(Sein Wesen müßte ins Wesenlose verwesen. Das ›niemals Untergehen‹ könnte nicht einmal zu einem bloßen Untergehen ›werden‹ und in dieses zurückfallen, wenn es nicht zuvor auch jetzt noch das Wesen gewähren könnte.)

c) Die Unzuständigkeit der Logik (Dialektik) für die in der φύσις gedachte Fügung. Das zwiefache Bedeuten der φύσις und der fragliche ›Vorrang‹ des Aufgehens

Wenn aber das Aufgehen und das Untergehen in gewisser Weise das Selbe sind, warum nennt der Denker, wenn er das Selbe denkt, dann doch stets die φύσις? Warum sagt er nicht τὸ δύνων, da doch das Sichverbergen im Wesen der φύσις dasselbe Wesensrecht hat wie das Aufgehen? Warum statt τὸ δύνων das gegenwärtige τὸ μὴ δύνόν ποτε, also das Aufgehen? Die φύσις hat also doch einen Vorrang. Aber das ist nur ein Schein, der solange besteht, als wir jetzt die φύσις meinen unter Absehung von dem, was ihr Wesen ausmacht, von der ἀρμονία. Weil die φύσις die ἀρμονία ist, ist in ihr gleichwesentlich das Sichverbergen genannt. Allein eben deshalb könnten wir statt φύσις doch auch τὸ δύνων sagen und dabei darauf aufmerksam machen, daß dieses Untergehen als Eingehen in die Verbergung zugleich noch und schon immer ein Aufgehen ist. Nur die aufgehende und den Aufgang aufgebende und in ihm wesende Sonne kann untergehen. Gewiß – der Sonne eignet sowohl das Aufgehen als auch das Untergehen und deshalb nennen wir, die Sonne meinend, diese auch nicht nur das Aufgehende. Die Sonne wird weder nur aus dem Hinblick auf das Aufgehen noch nur in Bezug auf das Untergehen benannt.

Im Namen φύσις hat dagegen das Aufgehen den Vorrang und das, was dieser Name nennt, ist zwar gleichwesentlich ein Untergehen und könnte doch auch danach benannt sein. Wenn wir aber gleichwohl das Wort φύσις in einem Vorrang antreffen, muß das seine Gründe haben. Für den Vorrang der φύσις vor dem κρύπτεσθαι könnte man als Erklärungsgrund folgendes geltend machen: das Aufgehen ist ›das Positive‹, das Untergehen aber ›das Negative‹. Überall geht das Positive dem Negativen voran, nicht etwa nur in der Ordnung des Bejahens und Verneinens, sondern in allem ›Setzen‹ überhaupt. Wie sollte je eine Verneinung sein können, wenn nicht zuvor etwas gesetzt wäre, also ein positum und ein Positives, das sie, die Verneinung, dann weg- und absetzt. Mit dem Absetzen allein gibt es keinen Beginn. Das Ab- und Weg- verrät allzu deutlich, daß das Verneinen auf ein schon Gesetztes angewiesen und von ihm nicht nur im jeweiligen Fall, sondern wesentlich abhängig ist. Weggehen und Untergehen kann nur Angekommenes, Aufgegangenes. Weil das Absetzende in sich das Abhängige ist, behält das Ansetzende und Setzen, die Position und das Positive, den unüberwindlichen Vorrang.

Das ist einleuchtend und gut gerechnet. Aber ist es auch gedacht? Gilt das, was wir über das Verhältnis und die Wesensfolge von Ansetzen und Absetzen ausmachen, nun auch schon vom Aufgehen und Untergehen? Ansetzen und Absetzen sind zunächst nur Weisen, wie wir das Seiende vor uns bringen und wegbringen. Dieses Ansetzen und Absetzen sind die Formen, in denen sich das Vorstellen von etwas, es mag sein was immer, bewegt. Ansetzen und Setzen sind die ›Aktionen‹, d. h. Akte des Denkens dergestalt, wie ›die Logik‹ ›das Denken‹ faßt und auslegt. Was von den Verhaltensweisen des Menschen zum Seienden gilt, gilt das vom Seienden selbst? Angenommen, es gälte sogar auch vom Seienden, gilt es deshalb schon vom Sein? φύσις – κρύπτεσθαι sind Namen des Seins. Die überzeugende Argumentation hinsichtlich des Vorranges der Position vor der Negation bedeutet nichts für die Entscheidung über das Ver-

hältnis von φύσις und κρύπτεσθαι. Die unbesehen angenommene Allmacht der ›Logik‹ behext uns, wenn wir die Abhängigkeit der Negation von der Position dartun und unversehens unterstellen, daß das, was von der Rangordnung der formalen Denkakte gelte, auch die Ordnung im Seienden und gar die Wesensordnung des Seins bleiben müsse und gar im voraus schon sei. Das Geringste, was hier von einem besinnenden Denken verlangt werden muß, ist doch, daß wenigstens gefragt wird, ob, was von den Denkakten gelte, auch schon das Sein selbst angehe und auch nur angehen könne. Ob nicht alles Denken nur Denken sein könne, wenn es zuvor und überhaupt vom Sein angegangen werde. Die Zuständigkeit der ›Logik‹ für die Aufhellung des Seins selbst ist in jeder Hinsicht fraglich.

Man kann aber auch jetzt nicht das fast auf der Hand liegende Gegenargument vorbringen, das kurzgefaßt so lautet: wenn du die Zuständigkeit der Logik für die Aufhellung des Wesens des Seins bestreitest oder wenigstens als fraglich auf die Seite stellst, dann ist das nur ein Scheinmanöver. In Wahrheit muß doch jede Aufhellung des Seins, die sich in Sätzen ausspricht, nach den Regeln ›der Logik‹ verfahren und sich in Akten des Setzens und Absetzens vollziehen. Dem ist zu entgegnen: die Akte des Denkens im Sinne des Setzens der Sätze mögen notwendige Bedingungen des Vollzugs auch des wesentlichen Denkens und seines Sagens sein; sie sind damit noch nicht als die ›hinreichenden‹ Bedingungen und das ursprünglich Tragende dieses Denkens erwiesen. Der Hinweis darauf, daß ›die Logik‹ für die Aufhellung der Wahrheit des Seins nicht zuständig sei, besagt aber etwas anderes als die jetzt dafür unterstellte Meinung, die Aufhellung des Seins könne ›die Logik‹ entbehren.

Die Ausschaltung der Zuständigkeit ›der Logik‹ hat folgenden Sinn: die Akte des Setzens, des An- und Absetzens können als die Akte, die sie sind, für sich genommen, nicht den Entwurfsbereich begründen und eröffnen und vollends nicht selbst

schon ausmachen und »ersetzen«, innerhalb dessen »das Sein« selbst vernehmlich wird. Ein anderes ist es, das von der »Logik« ausgelegte Denken im Sinne des setzenden Vorstellens von Gegenständen unmittelbar und überall vollziehen, und ein anderes, dieses von der »Logik« ausgelegte Denken unbesehen als den Leitfaden ansetzen, dem entlang die Frage nach dem Sein des Seienden gestellt und für entschieden gehalten wird. Die Berufung auf das Rangverhältnis zwischen dem »Positiven« und dem »Negativen« ist in einem mehrfachen Sinne »logisch« richtig, aber sie gewährt nicht den Bezug zum Sein selbst, weil sie und die bloßen Weisen des formalen gegenständlichen Setzens den Bezug des Seins zu uns nicht nur voraussetzen, sondern zugleich abblenden und verstellen. Die im Sinne »der Logik« vorgestellte Setzung vermag innerhalb des Denkvollzugs vieles, aber dieses Setzen vermag gerade nicht jene »Setzung« zu vollziehen, die schon in den sogenannten Voraussetzungen liegt und in Wahrheit etwas anderes ist als eine Setzung. Schon dadurch, daß wir das Voraufgehende und Voraufkommende geradehin und einleuchtend als Voraussetzung auslegen, hat uns schon die »Logik« überfallen und mit einer Blindheit geschlagen, die mit den Mitteln, die die Blendung selbst verübten, niemals behoben werden kann. Die Logik als Instanz der Entscheidung über das Wesen des Seins ist nicht nur in sich fragwürdig und in ihrer Zuständigkeit nirgends begründet, sondern diese Instanz, also das Verhältnis des »Positiven« und »Negativen«, finden wir vor allem auch nirgends im anfänglichen Denken. Wir zwingen φύσις und κρύπτεσθαι in ein ihnen durchaus fremdes Verhältnis, wenn wir die Fügung, als welche beide einig sind im Wesen, als die Schiene der logischen Beziehung zwischen dem »Positiven« und »Negativen« interpretieren.

Andererseits aber ist im Sagen der anfänglichen Denker der Name der φύσις offenkundig. Allerdings müssen wir zugleich auch bedenken und staunen, daß in der φύσις, im Aufgehen, die ἀλήθεια gedacht und nahe ist. In ihr zeigt sich aber durch

das α -privativum, daß im Aufgehen der Bezug zur Verbergen und Verborgenheit ursprünglich waltet.

Auf dem Wege solcher Besinnung gelangen wir langsam vor ein Rätsel, das noch keine ›Logik‹ und auch keine ›Dialektik‹, die bisher stärkste Macht der Logik, gelöst hat, weil sie es nicht lösen kann, da sie dem Rätsel nicht ins Angesicht zu blicken vermag. Das Rätsel aber ist dies: die φύσις nennt einmal das Aufgehen im Unterschied zum Untergehen, also die φύσις in ihrem Bezug zum κρύπτεσθαι, und nennt zumal das einige Wesen der Fügung der vorgenannten φύσις und des κρύπτεσθαι.

Was bedeutet dieses zwiefache Bedeuten der φύσις? Auch hier liegt für uns, die wir der Macht der Metaphysik und damit der Logik noch nicht entgangen sind, schon ein Schema bereit, um das Rätsel gleichsam ›logisch‹ zu fassen und damit durch diesen Griff gleichsam abzuwürgen. Das Aufgehen und das Untergehen stehen in einer Beziehung (Relation) (φιλεῖν). Sie selbst sind die Glieder der Relation: die Relate. Die φύσις ist nun zugleich der Name für das eine der Relate und zugleich der Name für die Relation. Die φύσις ist die Relation selbst und das eine der Relate. Wir könnten das Rätsel auf die Frage bringen: wie kommt es und woran liegt es, daß etwas zugleich die Relation und in dieser Relation das eine der Relate sein kann und sein muß? Auf diese nach dem Schema der Logik gefaßte Frage könnte uns auch die höchste Instanz innerhalb der zur Metaphysik gehörigen Logik, d. h. die Dialektik, antworten, indem sie darauf hinweist, daß eben das Denken als Aktvollzug des denkenden Ich, d. h. das Ich als ›Ich denke‹, diese Wesensart hat: zugleich innerhalb der Beziehung des Vorstellens auf den Gegenstand diese Beziehung selbst zu sein und das eine Relat der Beziehung, das Ich, das als vorstellen des sich auf den Gegenstand bezieht.

Wir lassen es hier jedoch ganz offen, ob diese dialektisch-spekulative Antwort der Metaphysik der Subjektivität eine Antwort auch ist auf die Frage, die das gewiesene Rätsel aufgibt. Wir beachten jetzt wiederum nur dieses: daß die φύσις in

keiner Weise mit dem ›Ich‹ und dem ›vorstellenden Ich‹ und d. h. der Subjektivität und dem Bewußtsein gleichgesetzt werden darf, obzwar diese Gleichsetzung in der Tat vollzogen wird, wenn z. B. der berühmte Spruch des Parmenides über das Verhältnis von νοεῖν und εἶναι im Sinne des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, von Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand ausgelegt wird.

Vermöchten wir unmittelbar zu sagen, was sich hinter dem Rätsel der wesenhaften Zweideutigkeit der φύσις verbirgt, dann hätten wir das Wesen des Anfangs schon genannt. Aber vielleicht enthält schon dies genug an Bedenkbarem, wenn wir nur erst *vor* dieses Rätsel gelangen und versuchen, es anzublicken.

Achten wir jetzt nicht mehr auf die versuchte Gleichsetzung des Bezugs von φύσις und κρύπτεσθαι, Aufgehen und Untergehen mit der formal-thetisch-logischen Beziehung des Positiven und Negativen, dann bleibt doch ein Vorrang des Aufgehens bestehen. Er leuchtet uns aber auch ein, wenn wir das Aufgehen im Sinne des Sichöffnens der Lichtung von dem her denken, was durch dieses Aufgehen eigens bestimmt wird. Das ist das Seiende selbst, das im Aufgehen erscheint. Weil es auf das Erscheinende, Anwesende, das Seiende ankommt, hat das Aufgehen ›die Herrschaft‹. Vom Seienden her gesehen, kommt es natürlich auf das Sein an, in dessen aufgegangenem Licht allein doch das Seiende als ein solches anwesen kann. Damit wird der Vorrang des Aufgehens auf den Vorrang des Seienden gegründet. Die Frage steht aber schon vor uns: warum kommt es auf das Seiende an und nicht eher auf das Nicht-Seiende und das mit diesem gleichgesetzte ›Nichts‹? Warum Seiendes und nicht eher nichts? Außerdem, d. h. abgesehen von der Vorrangfrage zwischen dem Seienden und dem Nicht-seienden, könnte nicht das Sein *wesen*, damit überhaupt auch nur die Möglichkeit sein kann einer Entscheidung darüber, ob Seiendes sei oder nicht?

Auch auf diesem Wege, dem des Rückzugs auf den Vorrang des Seienden, läßt sich der Vorrang des Seins und damit des Aufgehens nicht begründen. Wir sehen hierbei davon ab, daß diese Begründung aus anderen Gründen unmöglich ist, da sie bereits die ausgefaltete Denkweise der Metaphysik voraussetzt, die das Sein vom Seienden her und auf dieses zu und für dieses befragt. Bei der eben im Sinne der Metaphysik vollzogenen Überlegung haben wir denn auch schon wieder das Sein, das Aufgehen, die φύσις für sich genommen und vergessen, daß die φύσις gemäß der anfänglichen Zweideutigkeit zugleich den Bezug der φύσις zum κρύπτεσθαι nennt, also das φιλεῖν, die Gunst der Wesensgewährung, in der beide sich in ihr Wesen fügen.

§ 8. *Das Wesen der φύσις und die Wahrheit des Seins.*

Die φύσις im Hinblick auf Feuer und Kosmos.

Die im μὴ δυνόν ποτε (φύσις) gedachte ἀλήθεια als die Ent-bergung in die Unverborgenheit des Seins.

Fragmente 64, 66, 30 und 124

- a) Das Feuer und der Blitz als die Entfaltung des Lichten. Der Kosmos als die schicklich unscheinbare Fügung und die ursprüngliche Zier. Das Selbe in Feuer und Kosmos: Entzünden und Lichten der maß-gebenden Weiten

Die φύσις denken wir anfänglich nur, wenn wir sie als die Fügung denken, die ἁρμονία, die das Aufgehen zurückfügt in das bergende Verbergen und so das Aufgehen wesen läßt als das, was diesem bergenden Verbergen wesenhaft entstammt und deshalb gemäß der von uns das Entbergen genannt wird. Die ἁρμονία fügt und facht Entbergung und Verbergung in das Ein-fache ihres Wesens und ist so die Entfaltung selbst. Die φύσις ist die ἁρμονία, die Fügung, die das Aufgehen zurückfügt in das Sichverbergen und Bergen und dergestalt das Aufgehen wesen läßt als das, was aus diesem bergenden Verbergen sich lichtet. Das Aufgehen ist in diesem Unterschied zum Sichver-

bergen das Entbergen. Die ἀφρονία, von der Gunst der Wesensgewähr durchwaltet, fügt und facht das Entbergen in das Verbergen und umgekehrt. Also gefügt und gefacht im Einen der Fügung sind beide im Einfachen ihres Wesens. So ist die φύσις als ἀφρονία die Entfachtung des Lichten, die sich einfacht in das Ungelichtete. Die φύσις ist (aus ihrem bezughafte Wesen, nicht mehr als ein ›Relat‹ der ›Relation‹ gedacht) die Entfachtung des Lichten, das Entflammen der Flamme. Wir müssen die φύσις als die Flamme und d. h. auch sogleich die Flamme aus der Wesensart der φύσις denken. Dann müssen wir aber für das Wort φύσις auch das entsprechende griechische Wort sagen. Es lautet τὸ πῦρ, das Feuer. Heraklit gebraucht dieses Wort, und er gebraucht es als das Wort, das das Selbe nennt, was die φύσις sagt. Also müssen wir das Wesen des sogenannten Feuers hier, wo es ein Grundwort des Denkens ist, auch im Sinne des wesentlichen Denkens wesentlich denken und nicht nach einer beliebig sich einfindenden Ansicht.

Gewiß nennt der Name πῦρ unmittelbar im täglichen Sprachgebrauch das Feuer im Sinne des Opferfeuers, das Feuer des Scheiterhaufens, das Feuer als Wachfeuer, als Herdfeuer, aber auch den Schein der Fackeln, aber auch das Leuchten der Gestirne. Wir denken an das Wort ζάπυρος »sehr feurig« und beachten, daß durch das ζα das Aufgehende, Heraufkommende, Einbrechende und Ausbrechende genannt wird. Im ›Feuer‹ sind die Bezüge des Lichtenden, des Glühenden, des Lodernden und eine Weite Bildenden, aber auch des Verzehrenden, des in sich Zusammenschlagens und Zusammensinkens und Verschließens und Verlöschens wesentlich. Das Feuer flammt und ist im Entflammen die Scheidung zwischen dem Lichten und dem Dunklen; das Entflammen fügt das Lichte und das Dunkle gegen- und ineinander. Im Entflammen ereignet sich dasjenige, was das Auge in einem Blick faßt, das Augenblickliche, Einzige, das scheidend, entscheidend das Helle gegen das Dunkle abscheidet. Das Augenblickhafte des Entflammens eröffnet den Spielraum des Erscheinens gegen den Bezirk des

Verschwindens. Das Augenblickhafte des Entflammens lichtet zumal den Bereich alles Weisens und Zeigens, aber auch in einem damit den des Weiselosen und Steuerlosen und schlecht-hin Undurchsichtigen. Dieses flammend scheidende und so Licht und Dunkel gerade erst zueinander tragende und zusammenschließende Wesen ist das auszeichnende Wesen des Feuers, das keine Chemie jemals zu fassen vermag, weil sie dieses Wesen zuvor zerstören muß, um dann ihr Faßbares zu fassen. Das Grundwesen von πῦρ, sofern es für φύσις steht, beruht keineswegs nur im bloßen Leuchten des Lichten oder gar in einem gleichgültigen Verbreiten einer bloßen Helle; so gedacht bliebe der φύσις-Charakter des Feuers, aber auch der Feuercharakter der φύσις unbegriffen. Das Wesen des Feuers sammelt sich in dem, was wir den ›Blitz‹ nennen, wobei alsbald nötig wird, das Wesen des Blitzes aus dem jetzt genannten Zusammenhang zu denken. Ein Wort des Heraklit hilft uns, wenn wir beachten, daß die φύσις, die entfachende Fügung, als das fügende Entfachen und lichtend entscheidende Verfügen, das Ganze des Seienden angeht. Heraklit sagt im Fragment 64, das wir als das sechste zählen, dieses:

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

»Das Seiende im Ganzen aber steuert der Blitz.«

Das Feuer als der Blitz ›steuert‹, überblickt und überscheint im voraus das Ganze und durchfährt vorleuchtend das Ganze dergestalt, daß je in dem, was nur ein Blick des Auges zumal erblickt, jedesmal das Ganze in sein Gefüge sich fügt und facht und scheidet.

(Fachen heißt fangen und fangend sich angehen, d. h. anfangen als das Einfachende und Einfache, das sich als das Lichte entfacht. Deshalb ist auch die φύσις nicht nur dem Wort nach das Selbe wie φάος, das Licht, sondern das reine Aufgehen und das Entfachen in die Flamme des entflammten Feuers (πῦρ) ist das Selbe im Wesen, gesetzt daß wir nicht am Erscheinenden haften bleiben, sofern es nur einen Vorschein gibt, statt das

reine Scheinen des entfachtenden Einfachen im lichtenden Aufgehen denkend zu erfahren.)

Also wird das eine gegen das andere ab- und herausgehoben und das andere gegen das eine gefaßt und weggehoben. Das Feuer ist das ›blitzartig‹ Einschlagende und im Schlag Aufhellende und Scheidende. Im Fragment 66, das wir als das siebente zählen, heißt es:

πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

»Alles nämlich das Feuer, stets im Kommen, wird (fügend es) herausheben und wegheben.«

Im Licht des so gedachten Feuers, im Aufgehen der so verstandenen φύσις, erscheint erst jedes Erscheinende in den gefügten Grenzen seines Gebildes. Das Seiende im Ganzen ist durch die Fügung zu seinem Aufgehen eröffnet, ›auf-gemacht‹ in einem wörtlichen Sinne, ohne den Beiton des Aufgeputzten und Zurechtgemachten. Denn die φύσις ist als die unscheinbare Fügung, die edle Aufmachung, die aus sich wesende Lichtung. In dieser lichtenden Fügung erscheint und erstrahlt das Seiende im Ganzen. Jenes Eröffnen und Aufschließen und ›Aufmachen‹, wodurch etwas so ausgestattet ist, daß es im Gefügten seiner Fügung erscheint und erstrahlt, nennen wir das Schmücken und das Zieren. Dabei nehmen wir freilich gern den ›Schmuck‹ und die ›Zier‹ nur als etwas, was erst am anderen angebracht, womit anderes geschmückt und ausgestattet wird. Das lichtende Erscheinenlassen, worin etwas in sein Gefüge, in das es geschickt ist, aufgeht, ist jedoch kein nachträgliches Ausschmücken und bloßes Aufmachen im Sinne des Ausstaffierens, sondern das ursprüngliche Schmücken und Zieren, das allen Behang und die Ausstattung und die Aufmachung im schlechten Sinn entbehren kann, weil es das Schickliche erglänzen läßt. Etwas in den Glanz seines gefügten Erscheinens eröffnen, ›aufmachen‹ und also erstehen lassen, heißt griechisch κοσμέω. κόσμος ist die Zier; das Wort bedeutet auch »Ehre«, »Auszeichnung«, griechisch gedacht: das Er-

scheinen im Lichte, das Stehen im Offenen des Ruhmes und Glanzes. Wird nun das Wort κόσμος von einem Denker »gebraucht«, dann nennt es wohl das Zu-denkende; κοσμέω – »zieren« wird dann wohl nicht meinen: irgendein vorkommendes Ding ausstaffieren, auch nicht das Seiende im Ganzen mit einem »Schmuck« behängen, was der Mensch wohl schwerlich vermag; das »Zieren« – κοσμέω – und die »Zier« – κόσμος – wird dann wohl vom Sein selbst gesagt werden. Wir dürfen auch hier nicht unsere irgendwoher erlangte Vorstellung von »Kosmos« dem anfänglichen Wort des Denkers unterstellen. Wir dürfen auch nicht mit irgendwelchen Vorstellungen irgendeiner »Kosmologie« dieses Denken überfallen, sondern wir müssen das Wort wohl aus der Wesenseinheit mit φύσις, ἁρμονία, μὴ δυνόν ποτε denken. Aber auch dann, wenn wir dem folgen, meint κόσμος nicht erst das Seiende im Ganzen, sondern die Fügung des Gefüges des Seienden, die Zier, in der und aus der das Seiende erglänzt. Diese Zier, das Wort im wesentlichen Sinne und gleichsam einfachen Stil des Anfänglichen gedacht, ist das Zieren, das anfänglich ziert, den Glanz des Fuges und des Gefügten gibt, erglänzen und aufleuchten läßt. Dieses Zieren ergibt sich nicht als die Folge eines nachträglich zusammengebrachten Behangs, sondern es ist als das ursprüngliche Erglänzenlassen im Glanz des Aufgehens überhaupt einzig und plötzlich die Zier, die in das Zierlose einschlägt wie der Blitz. Dieser stellt ins Licht und stellt dabei gerade das Dunkle und das Gegenwendige zum Lichten mit her und mit bei. Wir reden zwar gern vom »blitzenden« Geschmeide und davon, daß ein Edelstein blitzt, aber wir bedenken nicht das Umgekehrte: daß der Blitz selbst die ursprüngliche Zier ist und als das Edle west. Diese ursprüngliche Zier ist die das Schickliche schickende Zier. Diese so gedachte Zier als lichtende Fügung, φύσις, ζωή, ἁρμονία, ist das zierende Feuer selbst, der Blitz. κόσμος und πῦρ sagen das Selbe.

Wenn wir einmal diese einfachen Bezüge erblickt haben, sind wenigstens einige Vorbedingungen erfüllt, um in den

Hauptzügen dem Spruch nachdenken zu können, aus dem wir bereits ein wesentliches Wort zur Aufhellung des Wesens der φύσις bedacht haben. Es ist das Fragment 30, worin das Wort αείζων gesagt ist. Dieser Spruch sei hier als der achte gezählt; er lautet:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

»Diese Zier, die jetzt genannte, die selbige in allen Gezierden, weder irgendwer der Götter noch der Menschen (einer) hat sie hergestellt, sondern sie war immer und ist (immer) und wird sein (immer): (nämlich) das Feuer immerdar aufgehend, entzündend sich die Weiten (Lichtungen), sich verlöschend (verschließend) die Weiten (ins Lichtungslose).«

Hier wird κόσμος in einem ausgezeichneten Sinn genannt, diese Zier, dieselbige, deren Zieren, d. h. lichtende Fügung in allem Gezierde west. Zu unterscheiden ist somit die eine einzige ursprüngliche Zier von allem Gezierde. Mit dem Gezierde meinen wir das jeweils in den Vorschein gebrachte Gefüge, ἁρμονία φανερά, im Unterschied zur ἁρμονία ἀφανής, die in den Vorschein und Anschein sich aufdrängende »Einrichtung« im Unterschied zur unscheinbaren Fügung. Im Vergleich zu dieser ist jedes erscheinende und anscheinende und anwesende Gefüge des Seienden im Ganzen je nur das Vordergründige, worin die reine Fügung überdeckt und so in gewisser Weise verunstaltet ist durch das festgewordene Gefüge. Der aufdringliche Anschein mag das auffassende Vernehmen noch so sehr berücken und entzücken; das Gezierde mag somit das schönste sein, von ihm gilt doch der Spruch, den wir als neunten an das Fragment 30 anschließen. Es ist das Fragment 124:

ὅκωσπερ σάγμα εἰκῇ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος.

»Wie ein Haufen von geradehin Ausgeschüttetem ist (noch) das schönste Gezierde.«

Wenn wir das nur erscheinende Gezierde unmittelbar, es auf es beschränkt, betrachten, werden wir der einzigen Zier niemals gewahr. Diese läßt sich nicht aus dem gegebenen Gezierde herausrechnen. Sie wird nur im Blick für die unscheinbare Fügung erblickt. Von der ursprünglichen Zier sagt Heraklit, sie sei nicht gemacht und hergestellt, weder von einem der Götter noch von einem der Menschen. Die φύσις ist über den Göttern und den Menschen. Jede metaphysische Betrachtungsart, sie mag von Gott als der ersten Ursache oder vom Menschen als der Mitte aller Vergegenständlichung ausgehen, versagt, wenn sie das denken soll, was in diesem Spruch zu denken aufgegeben wird. Vor allem Seienden und vor jedem Ursprung von Seiendem aus Seiendem west das Sein selbst. Es ist kein Gemächte und hat deshalb auch keinen durch einen Zeitpunkt bestimmten Beginn und kein entsprechendes Ende seines Bestandes. Der eine einzige, der im wesentlichen Denken gedachte κόσμος, die anfängliche Zier, dieser κόσμος ist von dem modern gedachten oder gar nur populär vorgestellten ›Kosmos‹ so verschieden, daß wir für diese Verschiedenheit überhaupt kein hinreichendes Maß nennen können. Der hier genannte ›Kosmos‹ ist nicht ein allgemeines Gebrodel von Nebeln und Kräften, aus dem Götter und Menschen sich ›entwickeln‹. Die Abwehr dieser Vorstellung ist nötig, weil sie auch heute noch die unausgesprochene und unausgedachte Vorstellungsart der meisten bezeichnet. Wenn im vorigen Jahrhundert von seiten der ›Biologie‹ Gott als ein ›gasförmiges Wirbeltier‹ bezeichnet wurde, dann ist das nur die wenigstens ehrliche Aussprache dessen, was man eigentlich meint, wenn man meint, durch eine sogenannte biologisch-naturwissenschaftliche Weltanschauung ›die Welt‹ und das Seiende oder gar das Sein ›erklären‹ zu können. Ob man Gott als gasförmiges Wirbeltier erklärt oder ob man im Sinne modernster Physiker meint, das ›Wesen der Freiheit‹ lasse sich mit Hilfe der Atomphysik und ihrer statistischen Methodik ›erklären‹, gilt im Prinzip gleichviel. Der im Denken der anfänglichen Denker gedachte

κόσμος hat nichts zu tun mit einer ›Kosmologie‹. Wenn umgekehrt und in der Folge ›kosmologische‹ Lehren sich an das anfängliche Denken gehängt haben, dann dürfen wir nicht das ungeschickte Benehmen der nicht mehr Denkenden für die Gedanken der Denker ausgeben. Vorerst, ja vermutlich jederzeit, wird man überhaupt das Gedachte der Denker lieber nach den Machtsprüchen der Gedankenlosen auffassen, also nach der Seite des geringsten Widerstandes, als daß man sich entschließt, im Gedachten der Denker allererst das Zu-denkende zu erfahren, das auch für die Denker selbst niemals wie ein habhaftes Ding vorliegt.

(Wir sind geneigt zu sagen, die ursprüngliche Zier, das lichtende Fügen der Fuge des Aufgehens ist nicht ›zeitlich‹, sondern ›ewig‹. Heraklit sagt ja auch ἦν αἰεί; die Zier war immer schon; das αἰεί gilt sogar offensichtlich auch von εἶναι und ἔσται, vom »ist« und vom »wird sein«. Hier sind die drei Zeitbestimmungen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft genannt; genauer: im Hinblick auf sie ist die Weise, wie der κόσμος von sich her west, bestimmt. Er west zu jeder Zeit. Er währt immer. Das Immerwährende ist das Ewige in der zwiefachen Bedeutung der sempiternitas und der aeternitas. In dieser erkennt die Metaphysik das eigentliche Wesen der Ewigkeit, die nicht das Ergebnis und die Folge einer ununterbrochenen Dauer ist, sondern selbst der Grund des Dauerns, sofern sie ist nunc stans, das stehende Jetzt. Streng gedacht liegen freilich beiden Begriffen der Ewigkeit dieselben Bestimmungen zugrunde, und zwar sind es, wie dies aus der Benennung nunc stans fast in die Augen springt, reine Zeitbestimmungen. Das ›Jetzt‹ ist ein Zeitcharakter, und die Ständigkeit des Stehens und Anwesens ist es nicht weniger. Man kann zwar die Ewigkeit mit der Überzeitlichkeit gleichsetzen, man muß aber wissen, daß man die Ewigkeit immer aus der Zeit begreift. Die Kennzeichnung der Ewigkeit als der Überzeitlichkeit führt zu der Irrmeinung, im Wesen der Ewigkeit sei die Zeit ausgeschieden; das ist nicht der Fall, sondern das Grundwesen der metaphysisch gedachten

Zeit, das ›Jetzt‹, ist im metaphysischen Begriff der Ewigkeit nur für sich und unbedingt gesetzt und das heißt, das Wesen der Zeit ist in einem ausgezeichneten Sinne in Anspruch genommen. Wir nennen die ursprüngliche Zier, wenn wir schon eine zeithafte Charakteristik nicht umgehen können, das Vorzeitliche und deuten damit an, daß der κόσμος ursprünglicher ist als jedes Zeitliche, so zwar, daß in ihm auch die Zeitlichkeit selbst gründet, was nur so möglich ist, daß er ›die Zeit‹ selbst ist, dieses Wort freilich in einem anfänglichen Sinne verstanden. Das damit genannte Zeithafte läßt sich aus dem Gesichtskreis der bisherigen abendländischen Zeitvorstellung nicht fassen und nicht auslegen.)

Die vor allem Machbaren und Herstellbaren wesende Zier, in deren Glanz die Lichtung alles Gelichteten erglänzt, ist πῦρ αἰείζων, das immerdar aufgehende Feuer. Nach all dem und durch all das, was bisher über φύσις, ἁρμονία, κόσμος gesagt wurde, steht es jetzt nicht mehr in unserer Willkür, bei dem Wort ›Feuer‹ irgendein Beliebiges und uns gerade Einfallendes und Geläufiges vorzustellen. Andererseits dürfen wir nun auch nicht meinen, damit schon alles gedacht zu haben und zu denken, was dieses Wort im Sagen Heraklits sagt. Zum Glück enthält aber dieser Spruch, der die φύσις als κόσμος und diesen als das immerdar aufgehende Feuer nennt, eine Bestimmung dieses ›Feuers‹, an die wir uns nicht nur halten können, sondern doch wohl zum voraus bei jedem Versuch, es zu denken, auch halten müssen:

πῦρ αἰείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

»Feuer immerdar aufgehend, entzündend sich die Weiten, sich verlöschend die Weiten.«

πῦρ ist hier zusammengenannt mit μέτρον. Man übersetzt das Wort ›richtig‹ mit »Maß«. Doch was heißt hier »Maß«? Welches ist die griechisch gedachte Bedeutung von μέτρον? Inwiefern besteht zwischen μέτρον und πῦρ und das heißt zwischen μέτρον und φύσις – ἁρμονία – κόσμος eine Wesensbezie-

hung? Für das spätere und moderne Vorstellen ist diese Frage keine ernsthafte Frage mehr; denn φύσις ist doch »die Natur«; zu allem Überfluß nennt Heraklit sie »Kosmos«. »Die Natur«, »das Weltall«, »der Kosmos« bewegt sich in der Harmonie der Sphären. So ist es die »natürlichste« Sache dieser »Welt«, d. h. des »Feuers« und »Weltbrandes«, daß es »nach Maß und Gesetz« auf- und ablodert. Zur »Natur« gehören doch die Naturgesetze, die Maße, nach denen die Naturabläufe verlaufen. »Natürlich« kann man nicht verlangen, daß die Leute im sechsten vorchristlichen Jahrhundert »die Natur« schon exakt mathematisch mit Hilfe der Infinitesimalrechnung konstruieren. Aber sie sprechen doch auch schon, wenngleich sehr ungefähr und unexakt, den Gedanken aus, daß der Kosmos sich »nach Maßen« bewege und verhalte. Das ist immerhin ein erster Schritt im großen Fortschritt der Naturerkenntnis. Wie merkwürdig müßte sich wohl ein anfänglicher Denker vorkommen, wenn er erfahren könnte, daß ihm von der modernen Naturwissenschaft gönnerhaft so noch eine kleine Ecke im Licht ihrer merkwürdigen Sonne eingeräumt wird? Die Genossin der anderen Fakultät, die Philologie, beeilt sich denn auch, diese Begönnerung der Denker von seiten der Naturwissenschaft fortzusetzen und den Spruch des Heraklit entsprechend zu übersetzen. Die »maßgebenden« philologischen Ausgaben übersetzen: »ewig lebendiges Feuer, erglommend nach Maßen und erlöschend nach Maßen« (Diels-Kranz) und »immer-lebendes Feuer, aufflammend nach Maßen und verlöschend nach Maßen« (Snell).

Doch ich frage: wo steht im griechischen Text »nach Maßen«? ἀπτόμενον heißt in Ewigkeit nie erglommend und nie aufflammend, sondern ἄπτω heißt heften, anheften, anstecken; es wird allerdings gebraucht (wie aus einem anderen Fragment Heraklits, 26, hervorgeht) vom Anstecken des Feuers, d. h. des Lichtes; das Licht anstecken heißt: Licht machen, hell werden lassen, lichten, das Lichte aufmachen. Wenn nun hier von der Zier die Rede ist, die als Feuer selbst nicht gemacht ist und nicht machbar, wenn diese Zier also nicht bezogen ist auf anderes,

was sie in irgendeiner Weise bestimmt und regelt, wenn vielmehr die Zier das anfänglich Aufschließende ist, wie soll dann diese Zier »nach Maßen« sich entzünden? Man mag sich dergleichen im Gedankengang eines theologisch metaphysischen »kosmologischen« Gottesbeweises vorstellen, im Spruch des Heraklit steht dergleichen nicht. Außerdem ist es sprachlich ganz unmöglich, ἀπτόμενον μέτρα durch »erglimmend nach Maßen« zu übersetzen. Statt zu versuchen, das gesagte Wort griechisch zu denken, rettet man sich ins alte Testament. Die Übersetzungen und Auslegungen machen überdies nicht den geringsten Versuch, das Wort μέτρον in einen Wesensbezug zu πῦρ, d. h. κόσμος, d. h. ἁρμονία ἀφανής, d. h. φύσις zu bringen.

τὸ μέτρον heißt »das Maß« und das Wort bedeutet auch das »Maß«, womit und wonach gemessen wird, z. B. Gewichts- und Längenmaß. Aber μέτρον wird doch in dem Spruch des Heraklit gewiß nicht irgendeinen Zollstab meinen, nach dem gemessen wird. Was heißt »Maß«? Warum ist ein Zollstab ein μέτρον? Weil mit ihm die Länge durchmessen werden kann. Das durch die Maßstäbe und Maßwerkzeuge Meßbare ist das eigentliche Maß, d. h. das Durchmeßbare und Zu-durchmessende, d. h. die Dimension. Die Grundbedeutung, d. h. das Wesen von μέτρον ist die Weite, das Offene, die sich erstreckende, weitende Lichtung. μέτρον θαλάσσης heißt im Griechischen nicht »das Maß« oder der »Maßstab« des Meeres, sondern die Weite des Meeres, das »offene Meer«. Die anfängliche Zier, die φύσις als lichtende Fügung, entzündet, d. h. lichtet die Weiten, in deren Offenem erst Erscheinendes in die gefügte Weite seines Aussehens und Sichausnehmens auseinandergeht. Weil aber der κόσμος das anfängliche Zieren, das Aufgehen selbst ist, ist dieses Entzünden und Lichten der Weiten dergestalt, daß es das eigenste Wesen des κόσμος ausmacht und ihm sein Wesen gewährt. Das immerdar Aufgehen entzündet sich die ihm wesenhaft eigenen, in ihm als Aufgehen aufgehenden Weiten. Weil nun aber die φύσις gleichwesentlich ist das Sichverbergen (Sichverschließen), ist eben

dieses Feuer dasjenige, was die Weiten verschließt und so alles Dimensionale verbirgt, darin etwas als Erscheinendes erstehen und anwesen kann. Das Feuer verschließt so, wie im Erblitzen des Blitzes erst und mit ihm, in der Plötzlichkeit seines Verlöschens, allererst das Dunkle und die Finsternis blitzartig zum Vorschein und zum Leuchten kommt, nämlich als die Finsternis, die der Blitz lichtet. μέτρα sind die Maße im ursprünglichen Sinne der aufgehenden und sich verschließenden Weiten, in die hinein erst eine Hinsicht des menschlichen Sehens gehen und denen sie sich öffnen kann, um so das Maß, d. h. die ›Spann-Weite‹ zu ersehen, in der je ein Seiendes als ein solches erscheint. Das immerdar aufgehende Feuer richtet sich nicht erst ›nach‹ Maßen, sondern gibt die Maße im recht verstandenen Sinne des μέτρον. Die anfängliche Zier, der κόσμος, ist das Maß-gebende; das Maß, das der κόσμος gibt, ist er selbst als φύσις. Sie gewährt als Aufgehen überhaupt ›ein Maß‹, eine Weite. Das immerdar Aufgehen des κόσμος kann diese Maße nur gewähren, weil das »Feuer«, πῦρ (φάος) als φύσις in sich selbst west als die Gunst, in der Aufgehen und Verschließen wechselweise ihren Wesensgrund sich gönnen.

b) Die ἀλήθεια als Wesensanfang und -grund der φύσις.

Der Wesensbezug der Unverborgenheit zum Sichverbergen in der anfänglich gedachten φύσις. Die ἀλήθεια als Unverborgenheit des Sichverbergens

τὸ μὴ δύνόν ποτε – »das ja nicht Untergehen je« – so lautet das erste Wort des Heraklit, auf das wir zu hören versuchen. Wir haben gefragt, was dies bedeute. Die Antwort ist jetzt, in einigen Grundzügen wenigstens, gewonnen. τὸ μὴ δύνόν ποτε ist die φύσις; diese ist die wechselweise Gunst des Aufgehens und Sichverschließens; diese Gunst ist die ἀρμονία ἀφανής, die unscheinbare Fügung, die alles übergläntzt. Diese glänzt nur so, weil sie als die edle die ursprüngliche Zier ist: ὁ κόσμος ὄδε – »diese Zier«, nämlich die einzig in demjenigen Denken gedachte, das die φύσις denkt. Dieser κόσμος ist als die immerdar

lichtende, unscheinbare Fügung ›das Feuer‹, das die Maße gibt für alles Hervorkommen und Untergehen. τὸ πῦρ αἰεζῶον ἰστὶ τὸ μὴ δύνόν ποτε.

Warum aber wird in dem ersten Spruch das immerdar lichtend-fügende Aufgehen mit dem Namen »das ja nicht Unter-gehen je« genannt? Weil der Spruch in der Weise einer Frage gesprochen ist, die zwar nach demjenigen fragt, was als Wesen der φύσις west, aber zugleich so fragt, daß das Wesen der φύσις erblickt wird in dem Hinblick auf τίς – »irgendwer«. πῶς ἂν τις λάθοι; »wie vermöchte irgendwer (dem) verborgen sein?«

Das niemals Untergehen ist fragend erblickt als dasjenige, was über die Möglichkeit und Unmöglichkeit des Verborgenseins entscheidet, nämlich das Verborgensein- und Nichtverborgenseinkönnen von irgendwem, von solchem Seienden, das wir ansprechen als τίς – »irgendwer«, nicht etwa als τί – »irgendwas«. Der erste Spruch nennt die φύσις in ihrem Bezug zu τίς; der Spruch ist die Frage nach diesem Bezug. Die Frage mußte offenbleiben, ›wer‹ mit dem τίς, »irgendwer«, gemeint sei. Zwar liegt es nahe, an den Menschen zu denken, zumal ja doch auch die Frage des Spruches und der Spruch selbst ein menschlicher und zu Menschen gesprochener ist. Aber weil der Mensch, der hier spricht, ein Denker ist, und weil in die Nähe dieses Denkers Artemis und Apollon gehören, könnte es sein, daß sein Spruch wesentlich eine Zwiesprache mit den Hereinblickenden, den Göttern ist. Dann könnte der Spruch, der »irgendwer« sagt, τίς, auch die Götter mitmeinen. Aus dem anderen Spruch (Fragment 30) hören wir: οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν – »weder irgendwer der Götter noch der Menschen einer hat ›die Zier‹, die φύσις, hergestellt«, sondern Götter und Menschen, irgendwer, der je ist als solches Seiendes, das ansprechbar ist im ›Wer bist Du?, wer irgendimmer solcher ist, ist dergestalt, daß er nach dem Spruch nicht verborgen zu sein vermag vor dem immerdar Aufgehen.

Nirgendwer kann verborgen sein vor der φύσις. Jedweder, der ist, muß, sofern er ist, so sein, daß er aufgeht gegen das

Aufgehen selbst, daß jedweder aufgehend zur φύσις sich verhält. Jedeiner, der ist als irgendwer, kommt als ein Seiender nicht nur innerhalb der Lichtung (des Seins) vor. Er steht nicht nur ›in‹ der Lichtung, so wie ein Fels oder ein Baum oder ein Bergtier, sondern er blickt in die Lichtung, und dieses Blicken ist seine ζωή; »Leben« sagen ›wir‹. Die Griechen jedoch denken dabei das Aufgehen als das Sein. Der in die Lichtung wesenhaft Blickende ist in die Lichtung gelichtet. Sein Stehen ist ein aufgehendes Hinausstehen in die Lichtung.

(ἐκ-στασις – »eksistent« in dem jetzt genannten Sinne; nur Seiendes, das so ist, daß es aufgehend – sich nicht verbergen könnend – zur φύσις sich verhält, kann, weil es ein in solchem Sinne aufgegangenes ist, auf sich zurückblicken und also selbst es selbst sein, d. h. ein Selbst als solches Seiendes, das wir ansprechen durch das τίς – irgendwer.)

Der Spruch erfragt den Bezug der φύσις, d. h. des κόσμος als der anfänglichen Zier, zu den Göttern und Menschen. Die aufgehende Zier ist ›über‹ ihnen, weil Götter und Menschen, sofern sie sind, nur sind, indem sie aufgehen ins Offene und dergestalt nie vor ihm verborgen sein können.

Nur Solche, die wesenhaft nicht verborgen bleiben gegenüber der φύσις, sind in solcher Weise seiend, daß sie in ihrem Sein dem Aufgehen entsprechen. Das der φύσις entsprechende Verhalten zur φύσις muß in sich selbst den Grundzug des Aufgehens, des Sichöffnens, des Sichnichtverschließens, des Sichnichtverbergens haben. Das Sichnichtverbergen ist das Sichentbergen, in der Entbergung und Unverborgenheit sich halten; griechisch gesagt: in der ἀλήθεια. Wir sagen dafür »Wahrheit«. Wir erkennen aber jetzt im ersten Versuch, den ersten Spruch des Heraklit zu denken, daß in ihm die ἀλήθεια gedacht, aber nicht genannt ist.

Die ἀλήθεια, die Entbergung in die Unverborgenheit, ist das Wesen der φύσις, des Aufgehens und ist zugleich der Grundzug der Weise, wie irgendwer, der er selbst ist, Gott und Mensch, zur ἀλήθεια sich verhält, indem er selbst nicht ein

λαθών ist, ein verborgener und sich verbergender und verschließender, sondern ein entbergender. Jedwedes Seiende, das rufbar ist nur durch das ›Wer bist du?‹ und ›Wer seid ihr?‹ und nie durch ein ›Was ist das?‹, ›Was ist jenes?‹, jedes nur durch das Wer rufbare Seiende ist, sofern es ist, in der ἀλήθεια – in der Unverborgenheit.

Denken wir den ersten Spruch im Hinblick auf die Unverborgenheit und Entbergung anfänglicher, dann zeigt sich, daß im Wesen der φύσις und im Wesen derer, die entbergend ihr entsprechen, als ursprünglich einigender Grund die ἀλήθεια waltet. Zwar ist dies in dem Spruch nicht ausgesprochen, auch nicht in anderen Sprüchen des Heraklit gesagt. Gesagt ist dies auch nicht im Denken der beiden anderen anfänglichen Denker Anaximander und Parmenides. Gleichwohl, oder müssen wir sogar aufgrund des eigenen Wesens der ἀλήθεια sagen, gerade weil die ἀλήθεια anfänglich noch nicht und noch nie genannt ist und das Ungesagte bleibt, ist sie im anfänglich Gesagten dasjenige, aus dem her das anfängliche Denken spricht.

Im Hinblick auf dies Ungesagte und noch Unsagbare ist der erste Spruch des Heraklit eine Frage. πῶς – wie vermag irgendwer – der entbergend seinem Wesen nach sich öffnend ins Aufgehen blickt, wie kann der, als der, der er dergestalt ist, vor dem Aufgehen je verborgen sein? Muß nicht für jedweden, der also sich entbergend verhält, das, wozu er sich verhält, stets schon aufgehend sein und somit solchen Wesens, daß es angesprochen werden muß als das niemals Untergehen?

πῶς – wie soll es im Umkreis des Aufgehens und des zu ihm sich öffnenden Menschen- und Gotteswesens irgendeine Möglichkeit geben, daß jedener in diesem Umkreis verborgen und somit gegen das Aufgehen selbst ausgesperrt und für sich selbst gleichsam zugedeckt sein könnte? πῶς – wie soll dieses je möglich sein, da doch die φύσις waltet und ihr sich entbergend Menschen und Götter?

τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι;

»Vor dem ja nicht Untergehen je, wie möchte irgendwer dem verborgen sein« – da nämlich im niemals Untergehen und im Wesen eines jeden τίς die ἀλήθεια west?

Allein wir hörten auch dies: das Wesen der φύσις ist niemals ein eitel Aufgehen, das wie aus dem Nichts und grundlos entsteht. φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ – »das Aufgehen die Gunst schenkt's dem Sichverbergen.« Wenn aber die ἀλήθεια der Wesensgrund der φύσις ist, dann verstehen wir jetzt erst den Namen ἀλήθεια – Un-verborgenheit, Ent-bergung. Die ἀλήθεια west aus der Verborgenheit und in der Bergung. Die ἀλήθεια ist, wie ihr Name sagt, nicht eitel Offenheit, sondern Unverborgenheit des Sichverbergens. Man übersetzt und denkt die ἀλήθεια längst und überhaupt niemals anders als in dem Sinne, den wir mit dem Namen »Wahrheit« benennen.

Das Denken der Metaphysik kennt die Wahrheit nur als einen Charakter des Erkennens. Darum bleibt für alles bisherige Denken der jetzt gegebene Hinweis darauf, daß die »Wahrheit« im Sinne der ἀλήθεια der Wesensanfang der φύσις selbst und der zugehörigen Götter und Menschen sei, nach jeder Hinsicht befremdlich. Ja, es ist sogar gut und entscheidend, daß wir dieses Befremdliche festhalten und uns nicht übereilt einreden, die ἀλήθεια sei »selbstverständlich« nicht, wie die Metaphysik bisher gemeint, eine bloße Auszeichnung des erkennenden Verhaltens, sondern der Grundzug des Seins selbst. Es bleibt befremdlich für uns und muß befremdlich bleiben, daß die Wahrheit das anfängliche Wesen des Seins, der Anfang selbst ist. Wenn jedoch, wie wir früher anmerkten, der Anfang dasjenige ist, was nicht als Vergangenes hinter uns, sondern als das alles Wesende im vorhinein an sich ziehende und an sich fangende uns schon überholt hat und uns vorauswesend erst auf uns zukommt, dann bedarf es für uns, für das gegenwärtige und das abendländische Weltalter überhaupt eines anfänglichen Wandels, hinter dem jede bisher in

der Geschichte des Denkens geschehene Wendung, sei sie kopernikanisch oder anders, un-endlich zurückbleibt. Es bedarf eines langmütigen Wandels des geschichtlichen Wesens des abendländischen Menschentums, damit es in sein Anfängliches eingehe und erkennen lernt, daß die Besinnung auf ›das Wesen der Wahrheit‹ das wesenhafte Denken in den Anfang des Seins selbst ist und nur dieses.

Zusammen mit dieser Erfahrung jedoch geht alsbald die andere, daß das Wissen von der Wahrheit und vom Wahren anfänglich einfacher Art ist, die gleich entschieden geschieden bleibt von der Rechnung der bloßen Logik und vom dumpfen Taumel eines mystischen Tiefsinns. Aber dieses Wissen vom Wesen der Wahrheit können wir auch niemals historisch aus dem Text der ersten Denker des Griechentums wie aus einem Protokoll entnehmen. Wenn wir nicht selbst zuvor aus anfänglichen Erfahrungen in die Nähe des Seins gekommen sind, bleibt unser Ohr stumpf für das anfängliche Wort des anfänglichen Denkens. Gesetzt aber, daß wir lernen, auf das wesenhafte Zu-denkende aufzumerken, dann sprechen die anfänglichen Denker und ihre Sprüche eine andere Sprache. Man deutet dieses Ereignis mit der Bemerkung, daß man sagt, es würden da moderne Vorstellungen und eine eigene Philosophie in die frühere hineingedeutet. Mag man es so sehen. Es ist dies eine Selbstberuhigung bei der eigenen Trivialität, der gegenüber ein Wort *mehr* nicht daran gegeben werden darf.

Wie aber, wenn unser Aufmerken gelöst wird, frei vom bisherigen Denken der Metaphysik und frei für das Anfängliche? Dann fassen wir den Gehalt eines Spruches des Heraklit, der den Hinweis darauf enthält, wie das jetzt genannte Wesen der φύσις und der ἀλήθεια sich denen mitteilt, die es vernehmen.

Wenn nun aber die φύσις zugleich die Gewähr ihres Wesens im Sichverschließen hat, wenn die Unverborgenheit in einem Sichverbergen gründet, wenn dieses zum Wesen des Seins selbst gehört, dann kann die φύσις auch gar nie anfänglich gedacht werden, solange wir das Sichverbergen nicht mit-

denken und mitbedenken. Dann kann überhaupt das Sein und die Wahrheit nie so erfahren und mitgeteilt werden, daß einer sie geradehin nur heraussagt und gleichsam vorstellt. Der Denker, der die φύσις denkt, muß darauf achten, daß ihr Wesen als das gedacht und gesagt wird, als welches es sich in dem Spruch φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ ausspricht.

- c) Zum Vernehmen und Sagen des Seins im anfänglichen Denken: der λόγος und die Zeichen. Die Zeichen des Apoll als das Sichzeigen der φύσις. Fragment 93. Zu Wahrheit und Wort des Seyns in der abendländischen Geschichte

Die inzwischen genannten Sprüche zeigten, daß die φύσις ist διαφερόμενον ἑωυτῷ συμφερόμενον – das sich zu sich selbst einanderbringende Zusammenbringen. Dies ihr Wesen, die unscheinbare Fügung der Gunst, erscheint in Bogen und Leier, in den Zeichen der Artemis. Dieselben Zeichen trägt Apollon, der Bruder der Göttin Artemis. Er ist mit der Schwester Artemis der Gott des Heraklit. Ein Spruch ist erhalten, in dem der Denker diesen Gott selbst nennt, und das heißt ihn in seinem Wesen sichtbar macht. Heraklit sagt hier, in welcher Weise Apollon der Hereinblickende und Erscheinende ist und wie er in seinem Erscheinen den Wink gibt in das Sein. Der Gott selbst muß in der Weise, wie er der Gott ist, dem Sein, d. h. dem Wesen der φύσις entsprechen. Das Fragment 93, das wir als den zehnten Spruch nehmen, lautet:

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

»Der Hohe, dessen Ort der weisenden Sage der in Delphi ist, weder entbirgt er (nur), noch verbirgt er (nur), sondern er gibt Zeichen.«

λέγειν ist hier eindeutig als das Gegenwort zu κρύπτειν gebraucht und bedeutet deshalb im Gegensatz zu »Verbergen«

das »Entbergen«. Wir haben hier die einfache Bestätigung unserer Auslegung der Grundbedeutung des Wortes λέγειν im Sinne von »lesen« und »sammeln«; sammeln heißt, griechisch gedacht, erscheinen lassen, nämlich das Eine, in dessen Einheit das in sich Beisammen-wesende zusammen und von sich aus ver-sammelt ist. »Versammelt« heißt hier: in der ursprünglichen Einheit der Fügung zusammen einbehalten bleiben. Weil das nennende und sagende Wort als Wort den Grundzug des Offenbarmachens und des Erscheinenlassens hat, deshalb kann das Sagen der Worte von den Griechen ein Sammeln, ein λέγειν genannt werden. Deshalb steht bei Parmenides, dem anderen anfänglichen Denker, νοεῖν – vernehmen des Einen zusammen mit dem λέγειν.

Nur weil das Sein als Fügung und φύσις erfahren und das sagende Wort als die Grundart der Vernehmung des Seins erkannt ist, kann das Sagen selbst, ja muß es als der eröffnende Bezug zur Einheit der Fügung, muß das Sagen als ein Sammeln, d. h. als λέγειν begriffen werden. Wenn wir dieses nicht bedenken, ist überhaupt niemals einzusehen, wie das »Lesen« und »Sammeln« den Grundzug des Sagens ausmachen soll. λόγος – ein anderes Grundwort des Heraklit – bedeutet daher bei Heraklit weder »Lehre« noch »Rede« noch »Sinn«, sondern die sich entbergende »Sammlung« – im Sinne des ursprünglich sich fügenden Einen der unscheinbaren Fügung. λόγος – ἁρμονία – φύσις – κόσμος sagen das Selbe, aber jedesmal in einer anderen ursprünglichen Bestimmung des Seins. Wir lernen hier erst ahnen, in welcher Weise die anfänglichen Denker den Reichtum des Einfachen zu erblicken und zu sagen vermochten. In dem jetzt genannten Spruch ist λέγειν das Gegenwort zu κρύπτειν. Beide gehören in den Wesensbezirk des Offenbarmachens und Erscheinenlassens. Ursprünglicheres Erscheinenlassen, hinter dem jedes λέγειν und κρύπτειν je für sich stets zurückbleiben, ist aber das σημαίνειν – »ein Zeichen geben«.

Die bisherigen Übersetzungen und das heißt Deutungen des heraklitischen Spruches über Apollon sind nun aber so gedant-

kenlos unsinnig, daß sie hier übergangen werden können. Der Spruch sagt, der Gott gibt die Weisung in das, worauf es je ankommt, das heißt in das Wesenhafte. Dieses aber ist die φύσις, die in sich zumal ist Aufgehen und Sichverbergen. Wenn der Gott nur Aufgehendes entbergen oder nur Sichverbergendes verbergen würde, müßte er je das Wesen der φύσις durchaus verfehlen. Er darf vielmehr weder nur entbergen noch nur verbergen, er kann auch nicht nur bald das eine und bald das andere, sondern er muß ursprünglich beides in ursprünglicher Einheit vollziehen. Das geschieht aber, indem er Zeichen gibt. Denn was ist ein Zeichen? Etwas was gezeigt, also entborgen wird; dieses Entborgene aber ist der Art, daß es in ein Nicht-gezeigtes, Nichterscheinendes, Verborgenes weist. Zeichen geben heißt: etwas entbergen, was, indem es erscheint, in ein Verborgenes verweist und also verbirgt und birgt und so das Bergende als ein solches aufgehen läßt. Das Wesen des Zeichens ist die entbergende Verbergung. Das Wesen des Zeichens ist jedoch nicht aus diesen beiden Funktionen zusammengesetzt und zusammengeflochten, sondern das Zeigen des Zeichens ist die ursprüngliche Weise, in der das nachmals und sonst für sich Gesonderte, das Entbergen für sich und das Verbergen für sich noch unzertrennt waltet. Im Sinne des Zeichens zeigen heißt aber, dem Wesen der φύσις gemäß und der in ihr waltenden Gunst entsprechend offenbar machen. Die φύσις selbst ist das Sichzeigende, das wesenhaft sich in den Zeichen zeigt.

Allein σῆμα, σημεῖον, σημαίνειν muß hier griechisch, d. h. aus dem Hinblick auf φύσις und ἀλήθεια gedacht sein. Parmenides sagt in Fragment 8 von den σήματα des Seins, über die allerdings in der bisherigen Interpretation ein Unsinn ausgebreitet wird, der nicht mehr zu übertreffen ist. »Die Zeichen«, griechisch gedacht, sind das Sichzeigen des Aufgehens selbst, zu dem dieses Sichzeigen gehört und das von aller »Chiffrierung« so weit entfernt ist als nur möglich. Die »Zeichen« sind, griechisch gedacht, nichts Gemachtes und Ausgedacht, so wie in der Rech-

nung ›Ziffern‹ und ›Chiffren‹ etwas bezeichnen, mit dem sie ›an sich‹ nichts zu tun haben. Erst dem neuzeitlichen Denken und seiner Metaphysik und dem inneren, heute offenkundigen Verfall der Metaphysik ist es vorbehalten geblieben, das im wesentlichen Denken Gedachte und Gesagte als eine bloße ›Ziffer‹ für etwas ganz anderes zu mißdeuten und alles ursprüngliche Wesen der Wahrheit im Sinne der Lichtung und der Entbergung in jeder Hinsicht zu verkennen. Es liegt in der unaufhaltsamen Konsequenz der Metaphysik Nietzsches, der die ›Wahrheit‹ nur als einen ›Wert‹, als eine Ziffer unter anderen, gelten läßt, daß man alles philosophische Denken als ein Schreiben von Chiffreschriften mißdeutet. Hier ist bereits die äußerste Entfernung vom Wesen der Wahrheit erreicht und dieser Verirrung bleibt nur noch übrig, ihre eigene ›Logik‹ zu schreiben.

Das Wahre im anfänglichen Sinne des Unverborgenen hat nicht die Art des bloß Klaren der Erklärung und Erklärbarkeit. Das Wahre ist aber gleichwenig das Unklare im Sinne des unerklärbaren und chiffrierten Tiefsinns. Das Wahre ist weder das Platte der bloßen Rechnung noch der für sich brodelnde Hintersinn einer sogenannten Schau.

Das Wahre ist das Ungesagte, das nur im streng und gemäß Gesagten das Ungesagte bleibt, das es ist.

Wesentlich denken heißt, dieses Ungesagte im Durchdenken des Gesagten vernehmen und so ins Einvernehmen kommen mit dem, was im Ungesagten sich uns entgegenschweigt. Solange dem Menschen als der Grundbesitz seines Wesens das Wort verliehen bleibt, kann er auch schon dem Ungesagten nicht mehr entgehen.

τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι;

Das Wort, worin sich das Wesen des geschichtlichen Menschen übereignet, ist das Wort des Seyns. Dieses anfängliche Wort wird verwahrt im Dichten und Denken. Was immer und wie immer das äußere Geschick des Abendlandes gefügt wer-

den mag, die größte und die eigentliche Prüfung der Deutschen steht noch bevor, jene Prüfung, in der sie vielleicht von den Nichtwissenden gegen deren Willen geprüft werden, ob sie, die Deutschen, im Einvernehmen sind mit der Wahrheit des Seyns, ob sie über die Bereitschaft zum Tode hinaus stark genug sind, gegen die Kleingeisterei der modernen Welt das Anfängliche in seine unscheinbare Zier zu retten.

Die Gefahr, in der das ›heilig Herz der Völker‹ des Abendlandes steht, ist nicht die eines Untergangs, sondern die, daß wir, selbst verwirrt, uns selbst dem Willen der Modernität ergeben und ihm zutreiben. Damit dieses Unheil nicht geschehe, bedarf es in den kommenden Jahrzehnten der Dreißig- und Vierzig-Jährigen, die gelernt haben, wesentlich zu denken.

LOGIK
HERAKLITS LEHRE VOM LOGOS
Sommersemester 1944

Vorbemerkung

Die einfache Absicht dieser Vorlesung geht darauf, in die ursprüngliche ›Logik‹ zu gelangen. Ursprünglich ist aber die ›Logik‹ als das Denken ›des‹ Λόγος, wenn der ursprüngliche Λόγος gedacht wird und im Denken für dieses gegenwärtig ist. Dies hat sich ereignet im Denken Heraklits. Die einfache Absicht geht daher darauf, dem nachzudenken, was Heraklit vom Λόγος sagt. Dieses Gesagte soll um einiges deutlicher werden.

ERSTER ABSCHNITT

LOGIK: IHR NAME UND IHRE SACHE

§ 1. Der Titel ›Logik‹

a) Die Logik des Denkens und die Logik der Sachen

›Logik‹ – Man versteht unter diesem Titel gewöhnlich und von alters her ›die Lehre vom richtigen Denken‹. Mit der ›Logik‹ sich beschäftigen heißt noch heute für uns: richtig denken lernen, indem wir uns über den Bau, die Formen und die Regeln des Denkens unterrichten, sie uns einprägen, um sie in gegebenen Fällen anzuwenden. Man sagt in einer freilich etwas gewöhnlichen Redensart: »dieser Mensch hat keine ›Logik‹ im Leibe«. Hierbei ist meist etwas Zwiefaches gemeint: einmal, daß das Vermögen, richtig zu denken, zur angeborenen Natur, zu Leib und Leben des Menschen gehört und das richtige Denken eigentlich sich von selbst ergeben sollte; zum anderen meint die Redensart doch auch wieder, dem Menschen müßte ›die Logik‹ erst beigebracht und durch eine besondere Erziehung einverleibt werden, damit sein Denken aus der ›Logik‹ leibe und lebe und jederzeit richtig sei. Sobald jedoch der Mensch nach der genannten Meinung mit der ›Logik‹ vertraut und in ihr gleichsam heimisch geworden ist, erkennt er auch im jeweiligen Falle leicht, was ›logisch‹ ist und was nicht. Man sagt: »das ist logisch« und meint damit: das ergibt sich klar als Folge aus der gegebenen Sachlage und aus den jedermann bekannten voraufgehenden Tatbeständen. Das ›Logische‹ ist so das Folgerichtige, das, was der ›Logik‹ entspricht. Aber hier meinen wir mit ›Logik‹ nicht so sehr die Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit des Denkens, wir meinen vielmehr

die innere Folgerichtigkeit einer Sache, einer Lage, eines Vorgangs. Die Dinge selbst haben da in sich eine ›Logik‹, ihre ›Logik‹. Wir denken daher auch erst dann im recht verstandenen Sinne ›logisch‹, wenn wir der Logik, die in der Sache liegt, folgen und aus der Sache denken.

Deshalb lernen wir nun auch niemals ›richtig denken‹, solange wir nur den Bau und die Regeln des Denkens zur Kenntnis nehmen und, wie man sagt, auswendig lernen, ohne daß wir von der inwendigen Logik der Dinge angegangen werden und durch sie uns wissentlich leiten lassen. Manch einer beherrscht wohl die ›Logik‹ und denkt doch niemals einen wahrhaften Gedanken. Nun sind denn freilich wahrhafte Gedanken selten. Der Mensch macht sich zwar oft und viel ›Gedanken‹. Allein die so gemachten Gedanken sind nicht die verlässlichen. Die seltenen wahren Gedanken entspringen nicht dem selbstgemachten Denken; sie liegen freilich auch nicht in den Dingen, so wie ein Stein in einer Wiese oder ein Netz im Wasser. Die wahrhaften Gedanken werden dem Menschen zu-gedacht und zwar nur dann, wenn er dafür in der rechten An-dacht, d. h. in der eingeübten Bereitschaft ist zum Denken dessen, was ihm als das Zu-denkende entgegenkommt.

Der Titel »Logik« gibt sich uns daher sogleich in einer seltsamen Zweideutigkeit und bedeutet: einerseits die Logik des Denkens, andererseits die Logik der Sachen; einerseits das Regelhafte des denkenden Verhaltens, andererseits das Gefüge der Dinge. Zunächst wissen wir nicht, woher diese Zweideutigkeit der ›Logik‹ und des ›Logischen‹ entspringt; inwiefern sie notwendig wurde und warum sie sich in etwas Geläufiges verfestigt hat, darin wir gedankenlos umherlaufen und hin und her geschoben werden. Zumeist allerdings verstehen wir den Titel »Logik« ausschließlich in der einen Bedeutung, die eine Lehre von den Formen und Regeln des Denkens meint.

So hat es mit ›der Logik‹ und mit dem Studium ›der Logik‹ eine seltsame Bewandtnis. Faßt man sie als die Lehre vom Denken, dann möchte man allerdings auch dafürhalten, daß

alles daran liege, die von der Logik aufgestellten Regeln des richtigen Denkens nicht nur kennenzulernen, sondern auch richtig anzuwenden. Aber anwenden worauf? Doch offensichtlich auf die Erfahrung und Betrachtung und Behandlung der Dinge und Sachen und der Menschen. Allein, wie sollen wir das Denken auf die Sachen anwenden, wenn wir die Sachen und Dinge und deren ›Logik‹ nicht zuvor schon recht wissen? Gesetzt aber, wir seien jeweils mit der ›Logik‹ der Sachen selbst und mit der ›Logik‹ der jeweiligen Dingbereiche vertraut, wozu brauchen wir dann noch die Regeln der Logik im Sinne einer Lehre vom Denken auf die Sachen anzuwenden? Wir denken ja ›logisch‹, wenn wir ›sachlich‹ und ›sachgemäß‹ denken. Doch wann und wie denken wir ›sachlich‹? Auf welchem Wege und durch welche Anweisungen lernen wir so denken? Inwiefern müssen wir aus den Sachen und aus den Dingen denken? Welche Art von ›müssen‹ trifft uns da? Entspringt dies nur einer irgendwann von Menschen eines Zeitalters aufgestellten Forderung, ›objektiv‹ zu denken? Aber ›objektiv‹, den Objekten entsprechend, denken nur ›Subjekte‹. Objektivität als Ideal gibt es nur im Umkreis der Subjektivität, dort also, wo der Mensch sich als ›Subjekt‹ weiß. Ist nun aber die Forderung der Objektivität ohne weiteres das Selbe mit dem, was wir hier ›das Sachliche‹ nennen? Wie, wenn alles Objektive nur die besondere Art und Weise wäre, wie die Subjektivität des Menschen sich die Sachen ›objiziert‹, d. h. entgegenwirft, entgegenstellt, vergegenständlicht? Wie, wenn das ›Objektive‹ noch gar nicht in den Bereich der ›Sachen selbst‹ vordränge? Wiederum fragen wir: warum und wie müssen wir aus den Sachen und aus den Dingen denken? Was ist das für eine Notwendigkeit, die hier unser Denken bestimmt und so bestimmt, daß ohne diese Bestimmung aus der Sache das Denken kein Denken wird? Was geht da vor sich mit dem Menschen, daß er von der Notwendigkeit, sachlich zu denken, und d. h. überhaupt zu denken, in Anspruch genommen ist? Was liegt darin, daß der Mensch diesem Anspruch sich ent-

ziehen, ihm ausweichen, an ihm vorbeigehen und ihn mißdeuten kann, um alsbald in das Schutzlose wegzuirren und in das Unbehütete zu geraten?

Woher und wie ist vollends der Anspruch an den Menschen, zu denken und dem Eigenen der Dinge gemäß zu denken, dem Menschen zugesprochen? Hat der Mensch, haben wir noch ein Ohr für diesen Zuspruch? Verstehen wir die Sprache dieses Spruches? Stehen wir in einem Bezug zu dem Wort, das in diesem Spruch zur Sprache kommt? Was ist das überhaupt – das Wort? Was heißt es, einem Anspruch, der unser Wesen bestimmt, antworten? Sind diese soeben gefragten Fragen vielleicht die eigentlichen Fragen der ›Logik‹? ›Logik‹, sagt man, sei die Lehre vom richtigen Denken.

Richtig denken, aus der Sache denken, überhaupt denken, ist not, ja allererst denken lernen – ist das Nötigste. Das alles jedoch niemals nur deshalb, um bloße Denkfehler zu vermeiden. Denken ist not, damit wir dadurch einer wohl noch verborgenen Bestimmung des geschichtlichen Menschen entsprechen. Vielleicht ist es so, daß alles inskünftig eine lange Zeit hindurch einzig darauf steht, ob dem geschichtlichen Menschen dieses Entsprechenkönnen und das Vermögen zu denken gewährt wird oder versagt bleibt. ›Der geschichtliche Mensch‹ – dies meint dasjenige Menschentum, dem ein Geschick zuge-dacht ist und zwar als das Zu-denkende. Wer soll aber die Gabe des Denkens in dieser Weltstunde für die kommenden Tage eher empfangen und empfangen können als ›das Volk der Denker‹, von dem ein beizeiten Weggegangener sagen mußte, daß es das »heilig Herz der Völker«¹ sei und daß aus ihm »Rath« komme »rings Den Königen und den Völkern«²? Alles Dichten und Spielen, alles Bilden und Bauen, alles Sorgen und Wirken, alles Kämpfen und Leiden verirrt sich in die Wirrnis und das Dumpfe und das Zufällige und bloß Gerechnete, wenn nicht die einfache Helle des Denkens ist, aus dem

¹ Hölderlin, a. a. O., Bd. IV, S. 129.

² Hölderlin, a. a. O., Bd. IV, S. 185.

Welt und Erde erscheinen und bleiben können als ein Zeichen des Wahren.

Wie aber sollen wir die Helle des Denkens finden, wenn wir uns nicht auf den weiten Weg des Denkens leiten lassen und langsam erst denken lernen?

Vielleicht gibt es gar das noch Vorläufigere, daß wir erst das Lernen und das Lernenkönnen lernen müssen; ja sogar vor diesem Vorläufigen das eine noch Vorläufigere, daß wir nur erst bereit werden, das Lernen zu lernen. Was ist das – lernen? Mit einem einzigen Wort läßt sich dies nicht sagen, wohl aber andeuten: lernen ist, nach einer Weisung und auf Winke hin etwas wissend aneignen, um es als Eigentum des Wissens zu verschenken, ohne es zu verlieren und dabei zu verarmen. Lernen geht auf wissendes Aneignen und Eigentum des Wissens, aber je auf ein Eigentum, das nicht uns gehört, sondern dem wir gehören. Das Lernen müssen wir erst lernen. So vorläufig, so weithin wartend, so langsam muß alles sein, wenn uns und den Nachkommenden das Wahre als das einzige Geschick wahrhaft soll entgegenkommen können, ohne daß wir schon ausrechnen dürften, wann und wo und in welcher Gestalt sich das ereignet. Ein Geschlecht der Langsamen muß erwachen, wenn uns die Übereilung des Wirkenwollens und des geschwinden Zurechtmachens, wenn uns die Gier nach raschen Auskünften und billigen Lösungen nicht fortreißen soll ins Leere oder abdrängen in die Flucht zum nur noch herkömmlichen Meinen und Glauben, das lediglich Ausweg bleibt, aber nie ein Ursprung wird und nie werden kann.

b) ἐπιστήμη und τέχνη im Verhältnis zu moderner
Wissenschaft und Technik

Denken ist not und denken lernen zuerst. Lernen wir dies nun durch die ›Logik‹? Was hat das Denken mit der ›Logik‹ zu tun? Was bedeutet dieser Titel? Was ist das selbst, was der Titel »Logik« bedeutet? ›Logik‹ – vielleicht eine halb begrif-

fene, auf Abwege geschickte, noch nie ursprünglich vom geschichtlichen Menschen übernommene Aufgabe? Dann wäre der Titel ›Logik‹ und sein Gebrauch für uns nur ein Notbehelf, um durch einen Hinweis auf längst Bekanntes ein Anderes anzudeuten und einzugestehen, daß wir zu diesem Anderen weither erst unterwegs sind? Steht es so, dann müssen wir freilich gerade deshalb zuvor über den Titel ›Logik‹, über den Namen und die Sache eine zureichende Klarheit gewinnen.

›Logik‹ – wir kennen und gebrauchen ähnliche Ausdrücke wie ›Physik‹, ›Ethik‹. Das sind Abkürzungen der entsprechenden griechischen Wörter λογική, φυσική, ἠθική; bei allen dreien ist davor zu setzen: ἐπιστήμη. Wir übersetzen dies Wort zunächst mit »Wissen«. λογικόν, λογικά nennt all das, was den λόγος angeht. Entsprechend nennt φυσικόν, φυσικά all das, was zur φύσις gehört. Entsprechend nennt ἠθικόν all das, was das ἦθος betrifft. »Logik« als der verkürzte Ausdruck für ἐπιστήμη λογική verstanden, ist das Wissen von dem, was den λόγος angeht. Was besagt hier λόγος?

Bevor wir diese Frage beantworten, wird es gut sein, zuerst das Wort ἐπιστήμη zu erläutern. Dies geschieht in dreifacher Hinsicht und Absicht. Einmal um zu erfahren, was dasjenige griechische Wort bedeutet, das wir auch bei den beiden anderen und entsprechenden Titeln wie ἐπιστήμη φυσική, ἐπιστήμη ἠθική wiederfinden. Zum anderen, um durch die Erläuterung gerade dieses griechischen Wortes uns vorzubereiten für die Erläuterung des Wortes λόγος und des damit Genannten. Schließlich aber, um jetzt schon im ungefähren ermessen zu lernen, was dies besagt, daß das Wort und die Sache, die da ›Logik‹ benannt ist, aus dem Griechentum stammt.

Was heißt ἐπιστήμη? Das dazugehörige Zeitwort lautet ἐπίστασθαι, d. h. sich vor etwas stellen, dabei verweilen und davor stehen, damit es sich in seinem Anblick zeige. ἐπίστασις bedeutet u. a. das Verweilen vor etwas, das Aufmerken darauf. Dieses aufmerkende verweilende Vor-etwas-stehen, ἐπιστήμη, ergibt und schließt in sich, daß wir dessen, wovor wir so stehen,

kundig werden und kundig sind. Wir können, also kundig, der betreffenden Sache, vor der wir und zu der wir aufmerkend verweilend stehen, vorstehen. Einer Sache vorstehen können, d. h. sich auf sie verstehen. ἐπιστήμη übersetzen wir daher mit »Sich-auf-etwas-verstehen«.

Sehr häufig übersetzt man das Wort mit »Wissenschaft« und meint damit unversehens, aber auch ungenau und nur im ungefahren voreilig die neuzeitliche, moderne Wissenschaft. Diese Wissenschaft, die moderne, ist im innersten Kern, der zusehends im Gang der neuzeitlichen Geschichte an den Tag kommt, technischen Wesens. Unsere Behauptung, die neuzeitliche Wissenschaft sei eine der notwendigen Vollzugsformen der modernen Technik, muß befremden. Dies Befremdliche bleibt, auch wenn wir sogleich rundweg sagen könnten, worin das Wesen der modernen Technik beruhe. Das läßt sich jedoch nicht unmittelbar sagen, teils weil dieses Wesen in gewisser Hinsicht noch verborgen bleibt, teils weil das, was hinsichtlich des Wesens der modernen Technik schon aufgeheilt werden kann, in wenigen Sätzen nicht zu umschreiben ist. Nur eines läßt sich schon bei geringer Wachheit des Nachdenkens erkennen, daß sowohl die Wissenschaften von der leblosen und der lebendigen Natur als auch die Wissenschaften von der Geschichte und den geschichtlichen Werken immer eindeutiger sich herausbilden zu einer Art und Weise, wie der neuzeitliche Mensch der Natur und der Geschichte und der ›Welt‹ und ›Erde‹ überhaupt sich durch das Erklären bemächtigt, um diese erklärten Bezirke planmäßig und je nach Bedarf nutzbar zu machen für die Sicherung des Willens, über das Ganze der Welt Herr zu sein in der Weise des Ordnen. Dieser Wille, der in allem Vorhaben und Vernehmen, in allem Gewollten und Erreichten nur sich selbst will, und zwar sich selbst, ausgerüstet mit der stets gesteigerten Möglichkeit dieses Sichwollenkönnens, ist der Grund und der Wesensbezirk der modernen Technik. Die Technik ist die Organisation und das Organ des Willens zum Willen. Die Menschentümer, die Völ-

ker und die Nationen, die Gruppen und die Einzelnen sind überall die von diesem Willen nur Gewollten und nicht etwa ihrerseits und durch sich der Ursprung und Herd dieses Willens, sondern nur sein oft sogar widerwilliger Vollstrecker.

Was soll hier dieser Hinweis auf die moderne Technik und auf den durch und durch technischen Charakter der modernen Wissenschaft? Er soll zur Überlegung führen, ob wir das griechische Wort ἐπιστήμη, Sich-auf-etwas-verstehen, mit »Wissenschaft« übersetzen dürfen. Wenn wir dabei, was nahe liegt, unversehens nur die moderne Wissenschaft im Blick haben, und sei es auch lediglich durch einen ungefähren Begriff von ihr, dann wird die Übersetzung unrichtig. Dennoch liegt etwas Wahres darin, wenn wir das griechische Wort ἐπιστήμη durch das deutsche Wort »Wissenschaft« wiedergeben, und zwar gerade dann, wenn wir an das Technische der modernen Wissenschaft denken. Also stehen die moderne Wissenschaft und die griechische ἐπιστήμη doch in einem Zusammenhang. Allerdings. Man könnte sich daher kurzerhand bei der Übersetzung von ἐπιστήμη durch das deutsche Wort »Wissenschaft« auf die oft vermerkte Tatsache berufen, daß doch überhaupt die abendländische und moderne Geschichte auf das Griechentum zurückgehe und daß diese Herkunft aus dem Griechentum insbesondere von der abendländischen Erkenntnis und Wisseshaltung gelte. Was wäre die römische, was wäre die mittelalterliche, was wäre die neuzeitliche Wisseshaltung ohne das Griechentum und ohne die Möglichkeit einer stets erneuerten Zwiesprache mit ihm? Was wäre, wäre das Griechentum nicht gewesen? Was ist es überhaupt um das Gewesene und sein Rätsel? Das Gewesene ist ein Anderes als das nur Vergangene.

Wir Heutigen und Neuzeitlichen sind, trotzdem wir eifrig alles Vergangene bis in die hintersten Winkel aufstöbern, durch die Historie noch sehr wenig vertraut mit der unzerstörbaren Nähe des Gewesenen. Vielleicht ist die Historie als die Art der technischen Meisterung der vergangenen Geschichte gerade die Sperrmauer, die sich der neuzeitliche Mensch vor dem

Gewesenen und seinen einfachen Wundern selbst aufgeschichtet hat. Wir meinen als die Weitergekommenen dem Gewesenen voraus zu sein, während das Gewesene uns doch stets einfacher und reiner übertrifft, bis wir eines Tages ahnen lernen, daß im Gewesenen das verborgene Geheimnis unseres Wesens uns entgegentartet und daß nur so Gegenwart ist. Wie, wenn wir noch gar nicht recht wüßten, was Gegenwart ist? Wie, wenn wir nur immer zwischen dem soeben Vergangenen und gerade Vergehenden und dem länger und längst Vergangenen hin und her rechneten? So auch jetzt, da wir ἐπιστήμη durch »Wissenschaft« verdeutschen?

Wenn wir nun behaupten, ἐπιστήμη dürfe doch in gewissem Sinne mit »Wissenschaft«, diese in ihrem modernen technischen Wesen genommen, übersetzt werden, dann denken wir etwas anderes als nur den vermerkten geschichtlichen Zusammenhang der modernen ›Kultur‹ mit dem Griechentum. Wir denken an das weit Wesentlichere und Entscheidungsträchtige, in seinem Grund und seiner Tragweite noch kaum Geahnte, geschweige denn hell Durchdachte, daß nämlich schon das griechisch erfahrene Wesen des Wissens und der ›Wissenschaft‹, daß die ἐπιστήμη selbst zuinnerst mit der τέχνη verwandt, wenn nicht gar das Selbe ist. Doch was heißt τέχνη? Schon nach den wenigen Hinweisen zum Verständnis der ἐπιστήμη werden wir es vermeiden, das Wesen der griechischen τέχνη mit Hilfe von Vorstellungen über die moderne »Technik« aufhellen zu wollen. Der rechte Weg geht eher in der umgekehrten Richtung. Doch das ist leichter gesagt als getan. Wir fragen erneut, was heißt τέχνη?

Wir halten uns an die ursprüngliche Wortbedeutung. Dieser Weg über die Erläuterung der Wurzelbedeutung der Wörter und des Wortes ist, für alle weiteren Fälle sei dies hier gesagt, voller Gefahren. Die bloße Beherrschung des Sprachgebrauches und die Benutzung der Wörterbücher reicht nicht aus, um ihn zu gehen. Was noch und vor allem dazu gehört, darf hier nicht weitläufig erörtert werden. Wer jedoch aufmerksam mit-

denkt, wird es merken und eines Tages erkennen, daß wir da nicht aus bloßen Wörtern beliebige Bedeutungen abschöpfen und daraus eine Philosophie zusammenbauen und so die Einsicht in die durch das Wort genannten Sachen für erschöpft und genügend halten. Was ist ein Wort ohne den Bezug zu dem, was es nennt und was in ihm zum Wort kommt? Hände weg von allen leeren und zufälligen Etymologien; sie werden zur Spielerei, wenn nicht das im Wort zu Nennende auf langen, langsamen Wegen zuvor schon gedacht und immer wieder beachtet worden ist und in seinem Wortwesen geprüft und immer wieder erprüft wird.

Wiederholung

1) Die Ineinandergekehrtheit von Denken und Sachen.

Logik, reines Denken und Reflexion

›Logik‹ ist der Name für die ›Lehre vom richtigen Denken‹. Sie stellt den inneren Bau des Denkens dar, seine Formen und Regeln. ›Logik treiben‹ heißt dann: richtig denken lernen. Wann ist das Denken richtig? Offenbar dann, wenn es den Formen und Regeln, die in der Logik aufgestellt sind, gemäß verläuft und so der ›Logik‹ entspricht. Das Denken ist richtig, wenn es ›logisch‹ ist. Man sagt, dies und jenes sei doch ›ganz logisch‹ und meint dabei aber nicht ein Denken und seine Richtigkeit, sondern einen Sachverhalt (einen Vorgang oder einen Tatbestand), der sich aus einer Sachlage folgerichtig ergeben hat. Dieses ›Folgerichtige‹ besteht im sachgemäßen Verlauf der Sachverhalte nach der Sachlage der Sache. Das ›Logische‹, das ›Folgerichtige‹ und überhaupt Richtige liegt hier nach in den Sachen, nicht in unserem Denken. Wir sprechen von einer inneren ›Logik der Sache‹. Wir denken somit erst dann logisch und d. h. richtig, wenn wir ›sachlich‹ denken, aus den Sachen her und in sie hineindenken. Wie aber soll unser Denken sachlich sein, ohne daß es, das Denken, sich auf die

Sachen einläßt und auf deren Bündigkeit achtet? So liegt es bei der Richtigkeit des Denkens doch wieder an unserem Denken und an dem rechten Sicheinlassen des Denkens auf die Sachen. Also gibt es eine zweifache ›Logik‹, eine Logik des Denkens, die sagt, wie das Denken den Sachen richtig folgt und nachgeht, und eine Logik der Sachen, die zeigt, daß und inwiefern die Sachen ihre inwendige Folgerichtigkeit haben. Die Sachen sprechen nicht an und sprechen uns nicht an, wenn nicht wir ihnen von uns aus unsere Gedanken zudenken. Unser Denken aber bleibt haltlos und wird ausschweifend, wenn es nicht zuvor von den Sachen angesprochen ist und unter diesem Anspruch bleibt. Seltsam wie hier die Logik der Sachen und die Logik des Denkens, wie das Denken und die Sachen ineinandergekehrt sind und eines im anderen wiederkehrt und eines das andere in den Anspruch nimmt. Noch seltsamer wird alles, wenn dieser Anspruch, in dem die Sachen und das Denken sich wechselweise beanspruchen, weder aus den Sachen noch aus dem Denken herkommen sollte. Rätselhaft wird alles, wenn dieser Anspruch in den Sachen vorkommt und für den Menschen immer schon angekommen ist, obwohl der Mensch der Ankunft dieses Anspruchs und gar seiner Herkunft nicht achtet.

Vielleicht ist das schon ein Hinweis darauf, daß weder die Logik des Denkens noch die Logik der Sachen, noch beide in ihrer wechselweisen Koppelung die eigentliche Logik ausmachen. Dann wäre der Ursprung und der Grund des richtigen Denkens, ja des Denkens überhaupt, uns noch verborgen. Dann stünde es so, daß wir nicht einmal wissen oder auch nur entfernt darauf achten, unter welchem Anspruch wir stehen, wenn wir der geläufigen Forderung zu folgen versuchen, richtig zu denken. Vielleicht lebt der Mensch, der listenreich unablässig immer Neues ausdenkt, schon lange in einer Mißachtung des Denkens, dies aber, weil er sich auf die Meinung versteift hat, Denken sei nur ein Rechnen. Diese Meinung ist freilich so alt wie das eigentliche Denken selbst, woraus wir eines

Tages ersehen können, daß das Denken in seinem eigenen Wesen umherirren kann und da auch ständig irrt.

Deshalb besteht die eigentliche Unrichtigkeit des Denkens nie darin, daß bei einer Abfolge von Denkschritten, z. B. in einer Schlußfolgerung, ein Denkfehler begangen wird, sondern darin, daß das Denken selbst in seinem eigenen Wesen und Wesensursprung sich versieht. Sollte dieses Sichversehen im eigenen Wesen der Grund der eigentlichen Unrichtigkeit des Denkens sein? Dann hätte es freilich mit der Aufgabe, richtig zu denken und richtig denken zu lernen, eine andere, eine gar hohe, vielleicht sogar die höchste Bewandnis.

(Vielleicht ist dieses Sichversehen im eigenen Wesen eine Mitgift, die den Ursprung und die Bestimmung des Denkens und nur des Denkens auszeichnet; eine Mitgift, die nicht als ein bloßer Mangel gedacht werden darf, eine Mitgift, die eher die Gewähr dessen ist, worin die eigentlichen Entscheidungen fallen, wenn anders Entscheidung ins Scheiden und dieses in die Unterscheidung gehört. Unterscheidung ist aber nur, wo Unterschied ist. Wie aber könnte je ein Unterschied sich offenbaren, wenn ihm nicht ein Unterscheiden und die Bereitschaft dazu entgegenkäme? Unterscheiden, ist das nicht ein Grundzug des Denkens? Woher kommt dem Denken dieser Zug?)

Bietet nun aber die ›Logik‹ als die Lehre vom richtigen Denken die Gewähr, daß wir durch sie denken lernen? Wie steht es überhaupt mit dem ›Lernen‹? Wenn Lernen heißt ›in die Lehre gehen‹ und alles ›Lehren‹ und ›Lernen‹ wesentlich verschieden bleibt von dem, was in den Umkreis der bloßen Abrichtung, des Drills und des Paukens fällt, wenn Lernen ist ›in die Lehre gehen‹, d. h. in ihr verweilend unterwegs sein, dann waltet schon in jedem Lernen irgendwie ein Denken. Zwar können wir jetzt, da wir dies so geradezu behaupten, freilich noch nicht sagen, was das Denken sei. Gibt es aber in Wahrheit kein rechtverstandenes Lernen und Lehren ohne Denken, dann ist jedes Denkenlernen irgendwie als Lernen

schon ein Denken, worin an das Denken und nur an dieses gedacht wird.

Kommt dies aber nicht darauf hinaus, daß im Denkenlernen lediglich ›an‹ das und ›über‹ das Denken gedacht wird? So scheint es. Denn die ›Logik‹ als die Lehre vom richtigen Denken ist doch ein Denken über das Denken. Allein dies, nämlich das Denken ›über‹ das Denken, ist offenkundig ein recht gekünsteltes, fast widernatürliches Tun; über das Denken denken – das hat etwas Verkrümmtes und Verbogenes an sich, worin und wobei sich das Denken auf sich selbst zurückbiegt und zurückbeugt und seinen geraden Gang aufgibt. Zurückbeugung heißt Reflexion. Das Reflektieren hemmt das Handeln und hat die Entschlußlosigkeit zur Folge. Und gar noch das Denken über das Denken, ist das nicht der Ausbund der Reflexion? Das ist wie die Reflexion über die Reflexion; das kreist leer um sich selbst und löst sich los von allen Sachen. Außerdem aber ist das Denken über das Denken dem natürlichen Denken fremd und ungewohnt, eine abseitige Beschäftigung, bei der wir schwer einen Anhalt und ein Leitseil finden. Über das Denken denken, ›Logik‹, das ist die totale Abstraktion. Durch sie und in ihr soll ein Lernen sein, daraus wir denken lernen? Alles Lernen bedarf doch der einfachen, geraden Wege, auf denen uns das Zu-lernende unmittelbar anschaulich begegnet; das Lernen bedarf des langsamen Beginns und des stufenweisen Fortschreitens ohne Verbiegung und Verwicklung. Über das Denken denken – was könnten wir Verwickelteres und vielleicht gar Verstrickteres vorhaben als dies? Der oft bemühte gesunde Menschenverstand hat daher auch schon vielfach seinen Verdacht gegen die Logik und deren Nutzen geäußert. Man sagt: Wenn das Denken schon eigens gelernt werden soll, und wenn richtig denken immer auch bedeutet ›sachlich denken‹, dann lernen wir am sichersten denken im denkenden Umgang mit den Sachen. Historisch denken lernen wir in den historischen Wissenschaften. Wozu bedarf es da der Logik?

Physikalisch denken lernen wir durch die Physik. So lernen wir jedes sachliche Denken je an der jeweiligen Sache.

Allein, wir wollen hier ja weder historisch noch biologisch noch physikalisch noch überhaupt wissenschaftlich, auch nicht wirtschaftlich und auch nicht künstlerisch denken lernen, wir wollen hier ›nur‹ denken lernen. ›Nur denken‹? Was denken wir denn, wenn wir ›nur‹ denken? ›Nur denken‹ – ist das weniger als sachlich denken, weil da gleichsam die Sache fehlt? Oder ist ›nur denken‹ mehr als alles sachliche Denken? Weil es da gleichsam aller Sachen ledig reines Denken ist? Doch was denkt und wohin denkt das Denken, wenn es ›nur‹ denkt? Die Logik als die Lehre vom richtigen Denken sieht doch offenbar auch ab von dem Bezug auf besondere Sachgebiete. Sie handelt nur vom Denken überhaupt. Und – nur denken und nur denken lernen möchten wir hier lernen. Und nur darum handelt es sich hier und jetzt, und zwar so ausschließlich, daß wir nur erst dieses Denkenlernen zu lernen uns bemühen. Damit wird jedoch die Frage, was die ›Logik‹ hierbei vermöge, was sie sei, unumgänglich. Was in aller Welt hat das Denken mit der ›Logik‹ zu tun?

2) Rückgang auf den griechischen Zusammenhang der Nennung des Wortes: ἐπιστήμη λογική · ἐπιστήμη und τέχνη

Der Name und d. h. die Sache und ihre Wesensgestalt stammen aus dem Griechentum. Wenn irgend etwas in der abendländischen Geschichte aus dem Griechentum her gegenwärtig geblieben ist und gegenwärtig ist für uns, dann ist es ›die Logik‹, auch wenn wir dies noch gar nicht sehen. »Logik« ist der verkürzte Ausdruck für λογική (λογική, λογικά – was den λόγος angeht). Vor λογική ist zu sagen ἐπιστήμη; wir übersetzen Wissenschaft vom λόγος. Wir kennen andere und entsprechende Titel: ἐπιστήμη φυσική, ἐπιστήμη ἠθική; Wissenschaft von der φύσις und dem, was zur φύσις gehört; Wissenschaft vom ἦθος und von dem, was das ἦθος betrifft.

Bevor wir erläutern, was im Titel ἐπιστήμη λογική das Wort λόγος meint, kennzeichnen wir erst die Bedeutung des durchgängigen Titels ἐπιστήμη. ἐπίστασθαι – sich vor etwas stellen, davor stehen, und zwar, damit bei diesem Davorstehen und für dieses etwas sich zeige, und zwar uns (Medium). Vor-etwas-stehen besagt: sich etwas zeigen lassen, um dem Sichzeigenden vorstehen zu können, je nachdem, was und wie das Sichzeigende ist. Einer Sache vorstehen können besagt: Sich auf sie verstehen, und so bedeutet ἐπίστασθαι dann überhaupt »etwas verstehen«.

Wenn wir ἐπιστήμη mit einem gewissen Recht durch »Wissenschaft« übersetzen dürfen – und wir dürfen dies –, dann liegt darin, daß dasjenige, was wir als »Wissenschaft« kennen, in seinen Wesensgründen ausgezeichnet und bestimmt ist durch die ἐπιστήμη – das Sich-auf-etwas-verstehen.

So weit auch die moderne Wissenschaft von der griechischen ἐπιστήμη zeitlich, umfänglich und nach der Art ihrer Einrichtung und ihrer Vollzugsform und ihres Geltungsbereiches entfernt sein mag, der Kern der modernen Wissenschaft ist die ἐπιστήμη, und dieses so ursprünglich, daß das, was in der ἐπιστήμη keimartig verschlossen liegt, erst in der Gestalt der modernen Wissenschaft ans Licht kommt. Das ist dasjenige, was wir den technischen Grundzug der modernen Wissenschaft nennen. Danach hat schon die griechische ἐπιστήμη einen Bezug zur ›Technik‹? Allerdings; zwar nicht zur modernen Maschinenteknik, aber zu dem, was das griechische Wort τέχνη nennt. Was heißt τέχνη?

§ 2. *Logik, ἐπιστήμη, τέχνη. Die Bedeutungsverwandtschaft von ἐπιστήμη und τέχνη. Anzeige des fraglichen Zusammenhangs von Denken und Logik*

- a) τέχνη, φύσις und ἐπιστήμη. τέχνη (Hervorbringen, Herstellen) und φύσις (Von-sich-aus-Aufgehen) in ihrem Bezug zur

Unverborgenheit. Abweisung der Interpretation von τέχνη und ἐπιστήμη aus der Unterscheidung von Theorie und Praxis

Was bedeutet τέχνη, von der wir sagen, daß sie mit der ἐπιστήμη zuinnerst verwandt sei? τέχνη hängt zusammen mit dem Stammwort τέκω, τίκτω – gewöhnlich übersetzt mit »erzeugen«. Das Erzeugnis ist τὸ τέκνον, das Kind; τίκτω heißt erzeugen, und zwar sowohl zeugen als gebären; es meint aber vorwiegend dies zweite. Unsere Muttersprache hat dafür, für das gebärende Erzeugen, die schöne und noch lange nicht ausgedachte Wendung: zur Welt bringen. Der eigentliche und meist verborgene griechische Sinn von τέκω ist nicht das Machen und Anfertigen, sondern das menschliche Hervor-bringen von etwas in das Unverborgene; etwas ins Unverborgene bringen, damit es da als Gebrachtes im Unverborgenen anwese, aus ihm herausscheine und d. h. griechisch »sei«. ὁ τέκτων ist der Hervor-bringer, der, der etwas her- und hinstellt, her in das Unverborgene und hin in das Offene. Dieses hervor-bringende Herstellen vollzieht der Mensch, z. B. im Bauen, Behauen, Bilden. Im Wort »Architekt« liegt ὁ τέκτων. Vom Architekten als der ἀρχή eines τεκεῖν geht entwurfsmäßig etwas aus und durch ihn bleibt geleitet z. B. das Hervor-bringen des Tempels.

Alles Hervorbringen in diesem weiten und reichen Sinne des recht gedachten Herstellens in das Unverborgene, alles Hervorbringen bewegt und hält sich im Bereich der Unverborgenheit, die der Bereich aller möglichen Bereiche ist, worinnen der Mensch steht und fällt, geht und ruht, steigt und stürzt, errichtet und vernichtet. Dieses Hervorbringen ist wesentlich unterschieden von den »Hervorbringungen« der »Natur«. Wir sagen zwar auch und gerade, die »Natur« bringe Gewächse und Getier hervor. Aber dieses »Hervorbringen« ist nicht das gekennzeichnete menschliche Her- und Hinstellen in das Unverborgene. Die »Natur«, zumal wenn wir sie griechisch denken als die φύσις, ist das Von-sich-aus-Aufgehen und Sichverschließen. Daran erkennen wir freilich, daß auch die φύσις als Auf-

gehen und Verschließen zur Unverborgenheit und Verbergung in einem Bezug steht, ja in gewisser Weise die Unverborgenheit und Verbergung selbst ist, insofern wir mit φύσις, wie es nötig ist, etwas Ursprünglicheres denken als die »Natur«, die wir nur als besonderen Bereich gegen die Geschichte zu unterscheiden gewohnt sind. Innerhalb des Griechentums sind diese Bezüge zwischen der φύσις als Aufgehen ins Unverborgene und der Unverborgenheit selbst nie ins Klare und ins Gegründete gekommen. Sie sind auch bis zur Stunde noch nicht durchdacht. Das Verhältnis von φύσις und τέχνη und der Bezug beider zur Unverborgenheit ist nicht aufgeheilt. In diesem Bezug wurzelt aber das rätselvoll Unheimliche, daß in der modernen Technik für den modernen Menschen sich ein Geschick verbirgt, dem er durch bloße vermeintliche Meisterung der Technik niemals gemäß antwortet. Was ist nun aber im Verhältnis zum τεκεῖν, zum »Hervorbringen«, die τέχνη?

τέχνη ist dasjenige, was alles Hervorbringen im Sinne des menschlichen Herstellens zuinnerst angeht. Wenn das Hervorbringen (τεκεῖν) das Hin-stellen in das Unverborgene (die Welt) ist, dann meint τέχνη das Sichauskennen im Unverborgenen und in den Weisen, das Unverborgene zu erlangen, zu haben und zu erfüllen. Das Wesentliche des Hervorbringens ist die τέχνη, und das Wesentliche der τέχνη ist es, der Bezug zur Unverborgenheit zu sein und diesen zu entfalten. τέχνη meint somit nicht eine Art von Tätigkeit im Sinne der Werkstellung des Hervorbringens, sondern meint das Vor-bereiten und Bereithalten des jeweiligen Umkreises des Unverborgenen, in das hervor-gebracht und hingestellt wird: das Herzustellende. Dieses vorbereitende Bereithalten des Unverborgenen (ἀληθές), d. h. des Wahren, ist die τέχνη. Benennen wir das Innestehen im Wahren mit dem hier ganz weit und reich zu nehmenden Wort »Wissen«, dann ist die τέχνη eine Art des Wissens im weiten Sinne des Erhellens, des »Licht«-machens. Die geläufige Übersetzung von τέχνη mit dem Wort »Kunst« ist unrichtig und irreführend, zumal wenn wir »Kunst« so verstehen, wie das

Wort in der Zusammenstellung und Unterscheidung von ›Kunst und Wissenschaft‹ gemeint ist. Aber auch wenn wir ›Kunst‹ in der weitesten Bedeutung von ›Können‹ verstehen, kommt dabei doch das eigentlich Wissensmäßige und griechisch Gemeinte der τέχνη nicht zum Ausdruck und die Bedeutung der Fertigkeit und Geschicklichkeit überwiegt. Wie ausschließlich die Griechen im Wort τέχνη das Wissensmäßige denken, zeigt der Umstand, daß es oft soviel bedeutet wie »List«, das ursprünglich in unserer Sprache soviel bedeutet wie ›Wissen‹ und ›Weisheit‹ ohne die Nebenbedeutung des Hinterhältigen und Berechnenden. Doch es wäre wiederum irrig, wollten wir meinen, ἐπιστήμη – τέχνη als eine Art von ›Wissen‹ machen, wie man zu sagen pflegt, die theoretische Seite aus am ›praktischen‹ Tun und Machen und Ausführen. Wie schief und verworren dieses unzulässige Meinen denkt, zeigt sich allein schon darin, daß ja ›das Theoretische‹ – das griechische θεωρεῖν – für die Griechen die höchste Gestalt des Handelns selbst ist. Was soll da unsere gedanken- und bodenlose Unterscheidung des ›Theoretischen‹ und ›Praktischen‹? Das noch verhüllte Eigentliche im Wesen der ἐπιστήμη und der τέχνη bleibt ihr Bezug zur Unverborgenheit dessen, was ist und sein kann.

Die ἐπιστήμη, das Sich-auf-etwas-verstehen, und die τέχνη, das Sichauskennen in etwas, sind im Wesen so nah verwandt, daß sehr oft ein Wort für das andere steht. Schon im Griechentum, ja durch es ist ein wesenhafter Zusammenhang alles Wissens mit der τέχνη gestiftet. Daß jetzt, in einer Wendezeit der abendländischen Geschichte, wenn nicht gar der abendländisch bestimmten Weltgeschichte des Erdballs überhaupt, die τέχνη in der Gestalt der modernen Maschinenteknik zur eingestandenen oder noch nicht eingestandenen Grundform des Wissens als eines rechnenden Ordnen wird, ist ein Zeichen, das unmittelbar zu deuten kein Sterblicher wagen darf. Die ins Kraut schießenden ›Philosophien über die Technik‹ sind alle nur Ausgeburten des technischen Denkens selbst oder aber, wenn es hoch kommt, bloße Re-aktionen dagegen, d. h. dasselbe.

Wir können im Augenblick nur dies ahnen, was freilich schon übergenug zu denken gibt, daß das Geschick der Menschen-tümer und Völker zuinnerst gewurzelt ist im jeweiligen Bezug des Menschen zum jeweils erscheinenden oder sich versagenden Wesen der Unverborgenheit und d. h. der Wahrheit. Ob und wie das Wahre geschickt wird, gründet darin, ob und wie die Wahrheit selbst in ihrem Wesen sich zeigt. Bedenken wir, daß für das Abendland zuerst und maßgebend im Griechentum das Wesen der Wahrheit sich öffnete, dann erkennen wir, inwiefern das dem Griechentum gewordene Geschick nichts Vergangenes und Antiquiertes, auch keine ›Antike‹ ist, sondern ein noch unentschiedenes Kommendes, dem wir, die Deutschen, zuerst und auf lange Zeit hin wohl allein, entgegen-denken können und müssen. Denken sage ich, und darum ist not, das Denken zu lernen. Verhilft dazu die ›Logik‹? Erneut fragen wir: was hat die ›Logik‹ mit dem Denken zu schaffen? Weshalb gelangt das Denken in das Gesetz der ›Logik‹? Wir sind dabei, diesen Titel in seiner Vollständigkeit zu erläutern.

- b) Die Logik als ἐπιστήμη λογική im Zusammenhang mit der ἐπιστήμη φυσική und ἠθική. Zur Herrschaft der Reflexion

›Logik‹ ist der verkürzte Ausdruck für ἐπιστήμη λογική und besagt jetzt: das Sichverstehen auf das, was den λόγος betrifft. Und was heißt dann nun λόγος? Wir lassen die Frage noch einmal stehen und verweilen zuvor noch bei der geschichtlichen ›Tatsache‹, daß Name und Sache von ἐπιστήμη λογική im Zusammenschluß mit zwei anderen Namen und Sachen auf-tauchen und geschichtlich werden: ἐπιστήμη φυσική und ἐπιστήμη ἠθική.

ἐπιστήμη φυσική ist das Sichverstehen auf das, was zur φύσις, genauer zu den φύσει ὄντα, gehört. Das ist dasjenige Seiende, das von sich aus aufgehend-untergehend das Entstehen und Vergehen in sich verwahrt: Erde und Himmel, die Gestirne, das Meer, die Gebirge, Gestein und Gewässer, Gewächse und

Getier. Verstehen wir das also Aufgehende und Aufgegangene als das Anwesende und Erscheinende im weitesten Sinne, dann gehören zu den φύσει ὄντα sogar die Menschen und die Götter, insofern sie erscheinen und anwesen, verwesen und verschwinden, hereinblicken ins Unverborgene und sich entziehen. Die ἐπιστήμη φυσική, d. h. die so gemeinte Physik, ist das Wissen vom Seienden im Ganzen in all seinen Gestalten und Stufen nach den ersten und einfachen Bezügen. Diese ›Physik‹ ist nicht nur dem Umfang nach wesentlich weiter als das, was wir heute unter ›Physik‹ verstehen: die mathematische experimentelle Erkenntnis der Bewegungsgesetze materieller Massenpunkte in Raum und Zeit. Die ἐπιστήμη φυσική denkt auch in ganz anderer Weise als die moderne Wissenschaft der Physik, in ganz anderer Weise als alle Wissenschaften überhaupt. Die ἐπιστήμη φυσική denkt das Seiende im Ganzen und somit zugleich schon das Seiende im All-gemeinen, d. h. im Hinblick auf das, was jeglichem Seienden gemein ist, sofern es ist oder sein kann und sein muß oder alles dieses nicht ist. Das dergestalt allem Seienden Gemeine und Eigene und Eigenste ist ›das Sein‹. ›Das Sein‹ – das leerste Wort, bei dem wir uns, wie es scheinen möchte, zunächst nichts denken. Das Sein – das Wort, aus dem wir dennoch alles denken und erfahren und – sind. Wann kommt uns endlich ›der Mut‹, einmal wirklich und beharrlich daran zu denken, was dann wäre, wenn wir, wenn der Mensch nicht denken und sagen könnte: ›Sein‹ und ›ist‹? – Die ἐπιστήμη φυσική des Griechentums ist ein Weg und Versuch, das Seiende im Ganzen im Hinblick auf das Sein zu verstehen, vor das Seiende sich zu stellen und davor zu stehen, damit es selbst sich in seinem Sein zeige. Das ganze abendländische Denken ist über diesen Versuch nicht hinaus-, höchstens von ihm abgekommen.

Der an dritter Stelle genannte Titel ἐπιστήμη ἡθική bezeichnet das Sichverstehen auf das, was zum ἦθος gehört. ἦθος bedeutet ursprünglich die Wohnung, den Aufenthalt. Hier im Titel ἐπιστήμη ἡθική wird τὸ ἦθος schlechthin gemeint. So be-

deutet es den Aufenthalt des Menschen, das Sichaufhalten, nämlich ›das Wohnen‹ des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen. Das Wesentliche im ἦθος, in diesem Sichaufhalten, ist die Art, wie der Mensch sich an das Seiende hält und dabei sich behält und hält und sich halten läßt. Das Sichverstehen auf das ἦθος, das Wissen davon, ist die »Ethik«. Wir nehmen hier das Wort in einem ganz weiten und wesentlichen Sinne. Die geläufige Bedeutung als Sittenlehre, Tugendlehre oder gar Wertlehre ist nur die Folge, Abart und Abirrung des verborgenen ursprünglichen Sinnes. Gleichwohl, die ›Ethik‹ läßt im Unterschied zur ›Physik‹, die auf das Seiende im Ganzen denkt, nur ein gesondertes Seiendes, nämlich den Menschen, in den Blick kommen. Allein der Mensch wird hier nicht als ein aus dem übrigen Seienden nur herausgeschnittenes Stück des Seienden im Ganzen abgesondert betrachtet, sondern gerade nach der Hinsicht, daß der Mensch und er allein an das Seiende im Ganzen sich hält, zum Seienden im Ganzen sich verhält und so sich selbst, d. h. dieses Verhalten je aus einer Haltung bzw. Haltlosigkeit vollzieht und pflegt. τὸ ἦθος ist die Haltung des Aufenthalts des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen. So geht auch das Wissen der ›Ethik‹, allerdings in anderer Art und Hinsicht, auf das Seiende im Ganzen; der Mensch ist hier in gewisser Weise die Mitte und ist sie doch wiederum nicht. In diesen Zusammenhängen verbirgt sich das eigentümliche, den Menschen auszeichnende Wesen, das wir das Exzentrische nennen könnten. Der Mensch ist, wohnt inmitten des Seienden im Ganzen, ohne doch dessen Mitte zu sein im Sinne eines Grundes, der alles Seiende vermittelt und trägt. Der Mensch ist in der Mitte des Seienden und ist doch nicht die Mitte selbst. Sowohl die ἐπιστήμη φυσική als auch die ἐπιστήμη ἠθική sind ein Sichverstehen auf das Ganze des Seienden, das dem Menschen sich zeigt, zu dem er sich verhält, indem er sich in ihm hält und aufhält.

Aus diesen kurzen Hinweisen auf die ›Physik‹ und ›Ethik‹ dürfen wir vermuten, daß nun auch die ihnen vorangestellte

»Logik«, die ἐπιστήμη λογική, in irgendeiner Weise auf das Ganze des Seienden geht. Auch hier wird der bemerkte Grundzug, das Sichverstehen, daß es irgendwie auf das Seiende im Ganzen geht, in dem begründet sein, worauf sich die ἐπιστήμη λογική bezieht, im λόγος.

Wiederholung

- 1) Die Logik als Reflexion über Reflexion ohne Bindung an die Sachen. Zur Macht der Selbstreflexion der Subjektivität und des reinen Denkens (Rilke, Hölderlin)

Wir möchten in dieser Logikvorlesung uns auf den Weg machen, das Denken zu lernen. Damit jedoch sogleich, am Beginn unserer Bemühung, schon eine gewisse Helle über diesem Weg liegt, müssen wir im ungefähren wenigstens eine Kenntnis davon haben, was man der Überlieferung nach, aus der wir alle wissentlich oder wissenlos herkommen, unter »Logik« versteht. Was ist die »Logik«? Was ist das mit einem griechischen Namen also Benannte? Was bedeutet es für das Geschick und den Gang des Denkens selbst, daß von langher, wenngleich nicht von Anfang an, im abendländischen Denken gerade dergleichen wie »Logik« als die Lehre vom richtigen Denken auftritt? Die »Logik« gilt frühzeitig als das ὄργανον, das Werkzeug und die Gerätschaft, mit der das Denken gleichsam gehandhabt wird. Seitdem findet man es in der Ordnung, daß das Denken unter die Schutzherrschaft der »Logik« gehöre, gleich als ob dieses Zusammengehören von »Denken« und »Logik« von Ewigkeit her an den Himmel geschrieben sei.

Trotzdem ist man dieser maßgebenden Rolle der Logik nicht überall so sicher. Bisweilen meldet sich ein Verdacht gegen die »Logik«, und wenn es auch nur ein Verdacht gegen ihren Nutzen ist, was freilich ein äußerlicher Verdacht bleibt; denn etwas kann ohne Nutzen, unnütz sein, es kann dessen unbeschadet

doch *sein*, ja das Nutzlose kann sogar unendlich seiender sein als alles Nützliche zusammengekommen. Hinter dem Verdacht, die Logik sei praktisch unnütz, da wir ja doch das rechte Denken jeweils im Umgang mit den Sachen lernten und niemals durch eine ›abstrakte‹ Logik, hinter der Furcht vor der Nutzlosigkeit der Logik steckt aber doch ein ernsteres Bedenken.

Die Logik ist nämlich als Lehre vom richtigen Denken doch selbst ein Denken. Die ›Logik studieren‹ heißt daher, über das Denken denken. Hier biegt sich das Denken auf sich selbst zurück und ist Reflexion. Da nun die Logik gar noch über das Denken überhaupt und im allgemeinen denkt und das zum Gegenstand gemachte Denken ohne jeden Bezug auf ein inhaltlich bestimmtes Sachgebiet, mithin bloßes in sich verlaufendes Denken bleibt, ist die Logik als das Denken über das bloße Denken nicht nur überhaupt Reflexion, sondern ist die Reflexion über die Reflexion, die gegenstandslos und ohne Bindung an die Sachen durch einen leeren Wirbel sich in die Leere selbst hinabwirbelt. Logik, über das Denken denken: Reflexion, ein Abweg in eine heillose Verstrickung. Wenn schon innerhalb des Umgangs mit den Sachen das Bedenken derselben leicht das Handeln und die Entschlußfreudigkeit hemmt, was muß dann erst das Denken über das Denken zur Folge haben? Reflexion, das Sichzurückbiegen auf sich ist, wie man sagt, ›egozentrisch‹, ichhaft, ja ichsüchtig, ›individualistisch‹.

Allein, liegt das an der Reflexion? Es kann doch auch eine Gruppe von Menschen auf sich als Gruppe, als Verband und Bund bezogen sein – Reflexion; es kann ein Volk auf sich und nur auf sich zurückbezogen sein – Reflexion. Ja es könnte doch die ganze Menschheit des Erdballs nur auf sich zurückbezogen sein – Reflexion. Hört denn die Reflexion auf, Reflexion und reflektiert und selbstsüchtig zu sein, dadurch, daß mehrere zusammen reflektieren und nicht nur ein Einzelgänger für sich, auf sich und sein Ich? Wie, wenn dieses, daß die Menschentümer des Erdballs nur noch an sich denken, die ungeheuerste Reflexion wäre? Wie, wenn in

dieser Reflexion das Abstrakte und die Abstraktion zum Unheimlichen selbst geworden wäre? Ist der Mensch aber schon der Reflexion entgangen, wenn er z. B. als Christ an seinen Gott denkt, oder richtet er sich dabei gerade nur auf seine eigene Heilssicherheit ein? Wie, wenn erst mit durch diese Art der Selbstbekümmern und durch diese Form der Selbstbegegnung die Macht der Selbstreflexion der Subjektivität in die moderne Weltgeschichte losgelassen und darin verfestigt worden wäre. Dann hätte das Christentum, das zufolge des in ihm geglaubten und gelehrten τέχνη-haften Schöpfungsgedankens, metaphysisch gesehen, auch mit einer der wesentlichen Gründe ist für die Heraufkunft der modernen Technik, an der Ausbildung der Herrschaft der Selbstreflexion der Subjektivität einen wesentlichen Anteil, so daß gerade das Christentum zur Überwindung dieser Reflexion nichts vermag. Woher denn sonst der geschichtliche Bankrott des Christentums und seiner Kirche in der neuzeitlichen Weltgeschichte? Bedarf es denn noch eines dritten Weltkrieges, um ihn zu beweisen?

Mit der Reflexion hat es seine eigene Bewandnis. Mit der bloßen Verdächtigung der Reflexion als eines vermeintlich nur ›ichsüchtigen‹ Kreisens des Einzelmenschen um sich selbst ist es nicht getan. So ist das Wesen der Reflexion weder erkannt noch in seinem Unwesen gebannt. Vielleicht gehört die Reflexion zum Wesen des Menschen. Vielleicht liegt das Unheil der Reflexion nicht an der Rückbiegung als solcher, sondern daran, wohin zurückgebogen und wohin geneigt das Wesen des Menschen ist. Vielleicht aber ist nicht nur das Wesen des Menschen irgendwohin wesenhaft hingekehrt, vielleicht ist sogar das Wesen des Menschen in sich Re-flexion, eine ursprüngliche Zukehr, die eine Rück-kehr ist, die es aber auch einschließt, daß in ihr die Verkehrung und das Verkehrte überhand nimmt und die Oberhand gewinnt. Dann wäre, was man sonst Reflexion nennt und als Reflexion kennt, nur eine besondere Abart der Reflexion, nämlich die Reflexion der Subjektivität, darin der Mensch sich als das sich auf sich selbst stellende Subjekt ge-

bärdet und alles Seiende nur als das ›Objekt‹ und als das bloß Objektive gelten läßt. Diese Art der Reflexion, als Wesen des neuzeitlichen Menschen gedacht, d. h. als der innere Bau der Subjektivität des Subjekts, ist vollendet dichterisch ausgesprochen und zugleich aus ihrer metaphysischen Dimension erfahren in der achten Duineser Elegie Rilkes.

Aus dieser Elegie wird deutlich, daß Rilkes Dichtung, trotz anderer Unterschiede, dennoch in denselben Bereich desselben Stadiums der abendländischen Metaphysik gehört, das sich in Nietzsches Denken ausspricht. Daß Rilke die achte Duineser Elegie sagen konnte und mußte, bezeugt aber auch die Größe des inneren Takts gegenüber der dem Dichter gesetzten Grenze. Daß er in dieser Grenze geblieben und den Spielraum seines Standorts ausgehalten hat, ist wesentlicher und fortreichender als irgendeine überanstrengte und nur gewollte Durchbrechung der Grenzen.

Wenn es nun überhaupt so etwas wie eine ›Überwindung‹ der modernen Reflexionsform, d. i. der Reflexion der Subjektivität, gibt, dann ist sie nur durch eine andere Reflexion möglich, obzwar es zunächst den Anschein hat, als sei dies der Gipfel des Widersinns, durch Reflexion sich aus der Reflexion gleichsam herauszureflektieren. Wenn aber ›Reflexion‹ immer irgendwie ein Denken ist, dann könnte die eigentliche Reflexion des Menschenwesens eben nur in einem entsprechenden Denken bestehen. Dann müßten wir das Denken lernen, selbst auf die Gefahr, daß wir dabei dem Denken nachdenken und dieses Tun den Anschein bewirkt, das Denken kreise boden- und ziellos leer um sich selbst.

Auf diese Gefahr hin versuchen wir das Denken zu lernen; jedes Mitdenken jedes Satzes ist schon ein solches Lernen, das nicht etwa erst dann beginnt, wenn wir die vermeintlich nur einleitenden Vorlesungen hinter uns gebracht haben. Das Denken lernen – nur denken und nichts außerdem; was denken wir da, wenn wir ›nur‹ denken? Wir machen uns dabei erst auf den Weg zu dem, was für das Denken das Zu-denkende ist.

Dies zeigt sich uns dann, wenn wir nur und d. h. rein denken. Dann bleiben wir also, solange wir jeweils besondere Sachen und innerhalb eines besonderen Sachbereiches denken, in der Ebene und Fläche der Sachen, oben an der Oberfläche. Dann gehen wir, solange wir Sachen denken, noch gar nicht dem nach, was sich im reinen Denken diesem selbst öffnet, weil es dem Denken zugedacht ist und nur ihm. Dann neigt sich das reine Denken selbst, sich ihr öffnend, der eigenen Tiefe zu und findet in dieser genug des Zu-denkenen und einzig dort, der Tiefe zu, das Tiefste.

So wäre dann das Denken gar nicht eine in sich ablaufende oder gar eine um sich kreisende Tätigkeit, der jedesmal erst eine Sache ausfindig gemacht und als ihr Gegenstand zuge tragen werden müßte, damit das Denken einen Anhalt hätte und einen Boden. Dann wären alle diese festen Böden, die das Objektive den Subjekten darbietet, nur Vorderflächen, nur Flächen und Oberflächen, die dem Menschen die Tiefe verbergen, in die das Denken selbst als das Denken sich öffnet, weil es als das Denken, das es ist, in sich und nicht etwa nachträglich auf das Tiefste bezogen ist – von ihm angezogen und in den Bezug genommen. Hölderlin sagt in einer seiner kurzen Oden, die der Vorklang seiner Hymnen- und Elegiendichtung sind, das Wort:

»Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste« (Sokrates und Alkibiades).

Wir sind versucht zu meinen, »das Tiefste« lasse sich zunächst an sich ausfindig machen, damit wir es dann u. a. auch mit Hilfe des Denkens als einen Gegenstand des Erfassens aufsuchen. Aber das Tiefste ist erst als ein solches, *wenn* wir gedacht *haben*, einfach *nur* gedacht. Aber wer gedacht hat, der hat auch schon aufgehört zu denken, wie soll da noch das Tiefste sich auf tun? Doch schon die griechischen Denker wußten es anders und besser. Wer gedacht hat, ist mit dem Denken nicht am Ende und fertig, sondern wer gedacht hat, beginnt erst zu

denken und denkt erst. Je reiner der Mensch nur gedacht hat, je entschiedener ist er auf den Weg des Denkens gelangt, und bleibt er ein Denkender; genauso wie derjenige, der recht gesehen hat, erst sieht. Seltsam, wie hier das Ende erst der eigentliche Beginn ist. Wer gedacht hat und also erst ins Denken gelangt ist und so im Denken und aus ihm ist, der hat auch schon und hat nur so das Tiefste gedacht, das nie abseits irgendwo besteht.

»Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.«

Das klingt so, als sei die Liebe zum Lebendigsten die Folge des Denkens, als stelle sich diese Liebe ein, nachdem das Denken vollzogen sei. Weit gefehlt – sondern das Denken selbst ist die Liebe, und zwar die Liebe zum »Lebendigsten«, zu dem, worin alles Lebendige in das Leben sich gesammelt hat. Die Liebe ein Denken oder gar das Denken Liebe? Man sagt uns, die Liebe sei ein »Gefühl« und das Denken sei gefühllos. Die Psychologie scheidet doch genau voneinander Denken, Fühlen, Wollen und »klassifiziert« die »psychischen Phänomene«. Man meint auch und in gewisser Hinsicht mit Recht, das Denken sei um so sauberer und genauer, je weniger es durch die Stimmungen und Gefühle geleitet und d. h. immer getrübt werde. Wenn aber das Denken je zur Liebe sollte führen können, dann müßte es freilich ein recht gestimmtes und also ein »gefühlsbetontes« Denken, ein Denken mit »Emotionen«, »emotionalen Denken« sein. Wie aber, wenn das Tiefste nur im Denken zu erlangen ist und wenn es nur dem Denken sich öffnet, liegt dann nicht alles daran, nur zu denken, rein zu denken, damit das Zu-denkende dem Denken entgegenkomme?

Wir sagen Hölderlins Wort in der Betonung, die der Bau und der Rhythmus des Verses nahelegt:

»Wer das *Tiefste* gedacht, liebt das *Lebendigste*.«

Aber es ist gut, wenn wir gemäß der geheimnisvollen Unerschöpflichkeit solcher Verse, die stets auch über den Dichter hinausagen, zugleich oder bisweilen doch auch so betonen:

»Wer das Tiefste *gedacht, liebt* das Lebendigste.«

Das »gedacht, liebt« steht in einer unmittelbaren Nähe, so daß sie das Selbe sind, das Selbe freilich nicht als verschwommenes Einerlei, sondern als das gefügte Einfache, dessen Einheit als Denken und als Leben genannt wird und die dennoch ungesagt bleibt.

2) ἐπιστήμη λογική, φυσική, ἡθική

Das hier genannte, vielleicht nur fern geahnte Denken versuchen wir zu lernen, indem wir »das Denken« lernen.

Gelingt dies durch die »Logik«? Was ist »Logik«? Sie ist die ἐπιστήμη λογική – die Wissenschaft vom λόγος und dem, was den λόγος angeht. ἐπιστήμη bedeutet: das Sichverstehen auf etwas. Das Wort ist zu der Zeit der Entstehung und Ausbildung der »Logik« im Griechentum gleichbedeutend oder doch eng verwandt mit τέχνη. Wir übersetzen τέχνη durch »das Sichauskennen in etwas«.

Der Hinweis auf die Verwandtschaft, ja sogar Gleichheit der Bedeutung der beiden griechischen Wörter ἐπιστήμη und τέχνη trägt nicht viel aus. Bedenken wir aber, daß die ἐπιστήμη der geschichtliche Ursprung der abendländischen Wissenschaft und der abendländischen Wissensformen überhaupt ist und in ihrer modernen Gestalt gerade voll gegenwärtig geworden ist, dann erhält der Hinweis auf die Bedeutungsverwandtschaft von ἐπιστήμη und τέχνη ein anderes Gewicht. Hinter diesem wortgeschichtlichen Tatbestand verbirgt sich die Vorbestimmung des technischen Wesens des abendländischen Wissens, bei dessen Ausbildung der jüdisch-christliche Schöpfungsgedanke, und zwar in der Gestalt der spätgriechischen römischen Begrifflichkeit, eine wesentliche Rolle spielt.

Bevor wir jetzt den Titel ἐπιστήμη λογική und die damit genannte Sache genauer erläutern, achten wir darauf, daß der Titel mit zwei anderen zugleich auftaucht: ἐπιστήμη φυσική und ἐπιστήμη ἡθική. Was entnehmen wir hieraus für das Verständ-

nis dessen, was ἐπιστήμη besagt? Der Name meint ein Sichverstehen, das auf das Seiende im Ganzen geht. φύσις, recht gedacht, umfaßt nicht nur das, was wir im Unterschied zur Geschichte »die Natur« nennen; zur φύσις gehört auch die Geschichte, der Mensch und die Götter. φύσις meint das Seiende im Ganzen. Die ἐπιστήμη φυσική ist, anders freilich als die neuzeitliche Physik, das Wissen vom Seienden im Ganzen.

Dagegen scheint nun aber die ἐπιστήμη ἠθική doch wiederum nur einen gesonderten oder jedenfalls einen besonderen Bereich des Seienden vor sich zu bringen. ἦθος heißt Wohnung, Aufenthalt. Wir sagen: das Wohnen des Menschen, sein Aufenthalt inmitten des Seienden im Ganzen. Die ἐπιστήμη ἠθική, »die Ethik«, das Wort hier wesentlich und weit gedacht, sucht zu verstehen, wie der Mensch in diesem Aufenthalt sich an das Seiende hält und so sich selbst behält und hält. ἦθος ist die Haltung in allem Verhalten dieses Aufenthalts inmitten des Seienden. Die »Ethik« betrifft den Menschen nicht als abgesonderten Gegenstand unter anderen Gegenständen, sondern sie betrachtet den Menschen hinsichtlich des Bezugs des Seienden im Ganzen zum Menschen und des Menschen zum Seienden im Ganzen. Der Mensch ist so in gewisser Weise in der Mitte des Seienden im Ganzen und ist dennoch nicht die Mitte selbst für das Seiende in dem Sinne, daß er sein tragender Grund sein könnte. In jedem Fall geht aber auch die Ethik, obzwar sie nur vom Menschen handelt, doch wie die ἐπιστήμη φυσική, nur eben in anderer Hinsicht und Weise, auf das Ganze des Seienden.

Wie steht es nun mit der dritten neben der Physik und Ethik genannten ἐπιστήμη, der ἐπιστήμη λογική, mit der Logik?

c) λόγος und ἦθος. Die universale Funktion des λόγος als ratio und Vernunft in den Bestimmungen des Menschenwesens und deren konsequente Vollendung im »Willen zur Macht« (Nietzsche)

Das Wort λόγος bedeutet im Titel ἐπιστήμη λογική soviel wie »Aussage«: λέγειν τι κατά τινος – »etwas über etwas ausmachen« und zugleich festmachen und so feststellen und zeigen. Das Wesentliche am λόγος, am Aussagen, ist das Sagen im Sinne des Offenbarmachens, das jeweils das jeweilige Seiende so sehen und fassen läßt, wie es ist. Das Sagen bringt und stellt das Gesagte und das im Gesagten Gezeigte vor uns, stellt es vor und stellt es uns zu. Das Wesentliche am λόγος, an der Aussage, ist nicht etwa das Sagen im Sinne des Sprechens und der sprachlichen Verlautbarung. Dies ergibt sich schon daraus, daß das griechische Wort λόγος in dem, was es eigentlich bedeutet, mit Sprache und Rede unmittelbar gar nichts zu tun hat. Inwiefern es so steht und was sich aus diesem Tatbestand für das Wesen des λόγος, für die Einsicht in sein Wesen, aber auch für die Verkenntung seines Wesens und demzufolge für die Herkunft der »Logik« und ihre Rolle und ihre Grenzen ergibt, wird sich uns im folgenden zeigen. Vor allem werden wir bedenken müssen, wann und wie das Wort λέγειν und λόγος zu der nicht weglegbaren Bedeutung von Sagen und Aussagen gelangt, trotzdem die ursprüngliche Bedeutung nicht den Bezug auf Sagen und Sprache einschließt.

Zuvor gilt es noch, die Kennzeichnung der Logik als der ἐπιστήμη λογική, als des Sichauskennens in dem, was zum Ausagen gehört, mit der gegebenen Kennzeichnung der »Physik« und »Ethik« in den rechten Zusammenhang zu bringen.

Physik und Ethik haben beide, wenngleich in verschiedener Weise, den Grundzug eines Sichverstehens auf das Seiende im Ganzen. Sie sind auf dieses Eine zu gerichtet, sie sind versus unum, universal im schlichten Wortsinn. Physik und Ethik sind je ein Sichverstehen auf das Ganze des Seienden. Gilt dies nun auch für die »Logik« und, wenn ja, inwiefern? Der λόγος,

das Aussagen, das Urteilen, kommt als Tätigkeit des Menschen doch nur in einem besonderen Bezirk des Seienden, in dem des Menschseins, vor, nicht aber z. B. bei den Gewächsen, nicht bei den Gesteinen, auch nicht bei den Tieren. Das Aussagen ist somit nichts dergleichen, was sich überall in jedem Seienden und somit durchgängig und universal im Seienden antreffen läßt. Doch diese Feststellung gilt auch vom ἦθος, das als die Haltung des Aufenthalts des Menschen inmitten des Seienden nur den Menschen angeht. Allein das ἦθος betrifft den Menschen doch gerade so, daß er *im* ἦθος und durch es in dem Bezug zum Seienden im Ganzen steht, und so, daß umgekehrt dieses den Menschen eigens angeht. Könnte nun nicht auch Ähnliches vom λόγος gelten, da er ja doch als Aussagen ein Verhalten des Menschen ist, das auf alles Seiende sich beziehen kann und irgendwie auch stets das Seiende im Ganzen meint, dies sogar auch dort und gerade dort, wo das Aussagen auf das Unsagbare trifft. Das Unsagbare und Unsägliche ist ja nur, was es als das Nicht-mehr-Sagbare und Nicht-sägliche ist, aus dem Bezug zum Aussagen. Allein mit dem λόγος scheint es doch anders bestellt zu sein als mit dem ἦθος. Das Aussagen kann sich zwar auf alles Seiende beziehen, aber das Aussagen ist für sich genommen nur ein besonderes und vereinzelt Verhalten im Ganzen der Verhaltensweisen, die die Haltung des menschlichen Aufenthalts inmitten des Seienden ausmachen. Das λόγος ist so gesehen nur ein Sonderfall unter den übrigen möglichen menschlichen Verhaltensweisen.

Der λόγος als das aussagende Verhalten gehört zum ἦθος; dieses ist die alles Verhalten durchwaltende Haltung. Demgemäß ist die Ethik als das Wissen vom menschlichen haltungsmäßigen Verhalten das umfassendere Wissen, das die Logik einschließt. Die ›Logik‹ ist gleichsam eine besondere Ethik, diejenige des aussagenden Verhaltens, die Ethik des λόγος, des Aussagens. Steht es nun so, dann entfällt jeder Grund, die Logik den beiden anderen Arten des Wissens, der Physik und der Ethik, gleichzuordnen oder gar noch vorzuordnen. Sofern der Mensch in seinen universalen Bezügen und Verhaltens-

weisen zum Seienden im Ganzen gesehen und in diesem Sinne aus dem Ganzen gedacht wird, ist er durch das ἦθος bestimmt. Deshalb könnten wir mit gutem Recht sagen: der Mensch ist dasjenige Seiende innerhalb des Seienden im Ganzen, dessen Wesen durch das ἦθος ausgezeichnet wird.

Nun treffen wir aber auf das von der jetzt gekennzeichneten Wesensgestalt des Menschen aus gesehen. Seltsame, daß im Griechentum und seitdem durch die gesamte abendländische Geschichte hindurch der Mensch bestimmt wird als τὸ ζῷον λόγον ἔχον, das Lebewesen, das zu eigen hat als sein Auszeichnendes das Sagen und Aussagen. Diese Bestimmung des Menschenwesens aus dem Hinblick auf den λόγος gewinnt ihr Gepräge durch die Abhebung des Menschen gegen das Tier und somit innerhalb des Hinblicks auf das Lebendige der Lebewesen überhaupt. Das Tier ist hinsichtlich des λόγος das ζῷον ἄλογον, das Lebewesen ohne den λόγος; α – »ohne« meint hier nicht ein Fehlen und einen Mangel und ein Entbehren. Entbehren ist ja nur dort, wo das Abwesende als ein solches in einem Verlangen darnach erkennbar geworden ist. Das Tier ist lediglich vom λόγος ausgeschlossen, mögen Tiere noch so »intelligent« sein (und mag die moderne Psychologie in seltsamer Verkennung der einfachsten Bezüge noch so eifrig nach der »Intelligenz« der Tiere forschen). Der Mensch ist durch den λόγος ausgezeichnet. Der λόγος ist der wesentlichste Besitz des Menschen.

Nach dem zuvor Erörterten müßten wir jedoch eher eine Kennzeichnung des Menschenwesens erwarten, die lautet: ἄνθρωπος ζῷον ἦθος ἔχον, der Mensch ist dasjenige Lebewesen, dessen Eigenstes und Auszeichnendes das ἦθος ist. Statt dessen hat nun aber der λόγος den unleugbaren Vorrang vor dem ἦθος. Das Wesen des abendländischen Menschen gelangt in das Gepräge des ζῷον λόγον ἔχον. In der römischen Umprägung, nicht nur in der lateinischen Übersetzung, heißt dies: homo est animal rationale; der Mensch ist das vernünftige Lebewesen. Achten wir auf den Bezug der ratio und des λόγος zum Denken und die Gleichsetzung beider, dann können wir auch sagen:

Der Mensch ist das denkende Tier. Fassen wir das Denken als die Vollzugsform des Wissens, der ἐπιστήμη und der τέχνη, dann ist der Mensch das listige, das kluge Tier. Im Hinblick auf dieses Wesen des Menschen und innerhalb der Perspektive der neuzeitlichen Metaphysik hat der junge Nietzsche frühzeitig den Entwurf seiner späteren Metaphysik des Willens zur Macht erblickt und ausgesprochen. Im Sommer 1873 schrieb der neunundzwanzigjährige Nietzsche eine Abhandlung nieder, die betitelt ist »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne«. Sie wurde erst später (1903) aus seinem Nachlaß zum ersten Mal veröffentlicht¹; die Abhandlung beginnt mit folgendem Abschnitt:

»In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der ›Weltgeschichte‹; aber doch nur eine Minute. Nach einigen Atemzügen der Natur erstarb das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben.«

Inwiefern Nietzsche in seiner späteren Metaphysik die geschilderte Auffassung des Menschen festhält und zugleich radikalisiert zu seinem Gedanken vom Übermenschen, das kann jetzt nicht erörtert werden. Es genügt, wenn wir zunächst im ungefähren sehen, daß vom Beginn der abendländischen Metaphysik an bis zu ihrer Vollendung das Wesen des Menschen vom λόγος her begriffen und der λόγος als Denken ausgelegt ist. In welchem Sinne dieses Auszeichnende des λόγος zu verstehen ist, inwiefern der λόγος dabei mehrdeutig bleibt, was alles dieses für die Geschichte und das Wesen des abendländischen Menschen und für die Art, wie er geschichtlich ist, bedeutet, darauf sei hier nur fragend hingewiesen. Gemäß dem Geschick, nach dem der λόγος in der abendländischen Geschichte und in der Weltgeschichte überhaupt sein Wesen entfaltet und nicht entfaltet, bildet sich die ›Logik‹ und ihre Geschichte.

¹ WW, Bd. X, S. 189 f.

Wiederholung

3) Zur Herrschaft von Reflexion und Subjektivität.
Die Frage nach der Tiefe des reinen Denkens und der
Rück-kehr (Rilke, Hölderlin)

Die vorige Stunde sollte ein Dreifaches erörtern: ein Zweifaches über das Denken und das Dritte über die Lehre vom Denken, die Logik als die ἐπιστήμη λογική.

Das Denken wurde gekennzeichnet einmal hinsichtlich der Reflexion, zum anderen im Bezug auf die ihm eigene Tiefe. Die Reflexion kennen wir Heutigen nur in der Gestalt der Reflexion der Subjektivität. Deshalb befürchten wir, bei der gleichfalls üblichen Gleichsetzung der Subjektivität mit der Ichheit des vereinzelteten Ichs, die Reflexion sei der Nährboden des Individualismus und der Eigensucht. Allein dem ist entgegenzuhalten, daß in dieses Wesen der Reflexion von der Art eines selbstsüchtigen Eigensinns nicht nur einzelne Menschen, sondern ganze Gruppen und Bünde, Nationen und Völker, ja das ganze Menschtum der Erde weggerissen und verstrickt sein können. Die reflektierende Rückbeziehung braucht nicht notwendig auf ein vereinzelt abgeordnetes ›Ich‹ zu treffen, wohl aber trifft sie stets auf ein Selbst. Das Ich und das Selbst aber sind nicht das Selbe. Es gibt nicht nur das Ich-selbst, sondern das Du-selbst, aber auch das Wir-selbst, das Ihr-selbst. Für das jeweilige Wesen der Reflexion ist entscheidend, wie die Selbstheit des Selbst bestimmt wird und umgekehrt.

Wohl denkt nun jedes Denken sein Gedachtes so, daß dabei das Denken sich selbst irgendwie mitdenkt und sein Gedachtes und Mitgedachtes auf den Denkenden zurückbezieht. Wie anders könnte das Gedachte sonst das uns Zugedachte sein? Aber die Frage bleibt, wie das Gedachte gedacht ist, ob nur als Gegenstand und Objekt. Die Frage bleibt, wie dabei der Denkende sich weiß, ob nur als Ich und als Subjekt. Ist es nur so, endet alle Rückbeziehung des Vor-gestellten schon bei einem

nur auf sich gestellten Subjekt, dann gleicht in der Tat alles Vorstellen und Vor-sich-bringen einem Einfangen der Gegenstände in aufgestellte Fallen. Dann kann Rilke, in dem sich das Zeitalter der vollendeten Subjektivität zu Ende dichtet, die seltsam treffenden und dennoch tief verirrtten Verse sagen am Beginn der achten Duineser Elegie:

»Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. Nur unsere Augen sind
wie umgekehrt und ganz um sie gestellt
als Fallen, rings um ihren freien Ausgang.
Was draußen ist, wir wissens aus des Tiers
Antlitz allein;«

Bedenken wir einmal, was in diesem Wort sich ausspricht: »was draußen ist, wir wissens aus des Tiers Antlitz allein«. »Die Kreatur«, d. h. hier das Tier und keinesfalls das christlich gedachte Geschöpf Gottes, die Kreatur allein sieht das Offene. Der Mensch aber entnimmt das Wissen vom Offenen dem Tier. Dieser Gedanke ist hier nicht etwa beiläufig ausgesprochen. Er trägt überall Rilkes eigentliche Dichtung. Er enthält einen Entscheid über das Denken des Menschen als Subjekt, dessen Wesen jetzt weltgeschichtlich wahr gemacht wird. Die Heutigen sollten, statt der nicht abreißen den Faseleien über diesen Dichter, endlich einmal über ein solches Wort ernstlich nachdenken, um die hier zum Wort gekommene Vollendung einer weither kommenden Verirrung einzusehen, die ihren Ursprung in einer Verkennung des Wesens der Reflexion und d. h. des Denkens hat. Bei der Bestimmung des Wesens der Reflexion müssen wir zuerst fragen, von woher und wohin zurück und in welcher Weise das Denken in sich zurück gebeugt ist, so daß es in sich den Grundzug einer Rück-kehr hat.

Damit wir jedoch für alle diese Fragen, die den Reflexionscharakter des Denkens angehen, überhaupt die gemäße »Perspektive« finden, ist es nötig, erst einmal auf die Dimension zu achten, in die das Denken als Denken hinausreicht, inner-

halb deren und durch die es selbst schwingt. Es gilt, die dem reinen Denken eigene Tiefe zu bedenken, aus der das Denken selbst erst den Stempel seines Wesens empfängt. »Die Tiefe« denken wir meistens nur im Gegensatz zur Höhe und also nach unten und hinab. Aber das Wesen der Tiefe ist anders; wir sprechen z. B. von einem »tiefen Wald«. Die Tiefe ist die sich öffnend verbergende, in eine stets lichtere Verbergung weisende und darin sich sammelnde Weite. Das angeführte Wort Hölderlins sollte nur ein Hinweis, nicht etwa die Antwort auf die Frage nach der dem reinen Denken eigenen Tiefe sein.

»Wer das *Tiefste* gedacht, liebt das *Lebendigste*.«

Die Auslegung dieses Wortes läßt sich kurz zusammennehmen in die mitschwingende andere Betonung:

»Wer das *Tiefste* *gedacht*, *liebt* das *Lebendigste*.«

Wer gedacht hat, denkt allererst, so wie derjenige, der gesehen hat, erst sieht. Das Perfekt ist das eigentliche Präsens und dieses das Futurum. Das eigentliche Denken ist das wahre Lieben und das Heimischwerden im Wesensgrund aller Bezüge: Rück-kehr. Erst wenn das Denken sein Tiefstes gedacht hat und d. h. zu denken beginnt und fortan denkt, nämlich das eigentlich und einzig Zu-denkende, erst dann kommt die dem Denken eigene Rückkehr zu sich selbst, die ursprüngliche Reflexion, ursprünglich ins Spiel.

4) Die Logik als Lehre von der Aussage (Begriff, Urteil, Schluß). λόγος, ratio, Vernunft: zur universalen Bedeutung der Logik in der Wesensbestimmung des Menschen.

Die Gleichsetzung von Denken und Logik als Ursprung des abendländischen Geschickes

Erfahren wir nun aber über die dem Denken zugewiesene Tiefe und über die ihm ursprünglich eigene Reflexion, erfah-

ren wir überhaupt etwas Wesenhaftes über das Wesen des Denkens durch die Logik, die doch von alters her als ›die Lehre vom Denken‹ gilt? Was ist die Logik? Wir finden die Lehre vom Denken unter dem Namen der ἐπιστήμη λογική: das Sichverstehen auf den λόγος. Dieser Name ist kein bloßes Aushängeschild, hinter dem etwas anderes sich verbirgt, als er sagt. In diesem Namen ›Logik‹ ist entschieden, daß das Denken als der λόγος gedacht, der λόγος aber in einer ganz besonderen Weise verstanden wird. Das alles ist nicht selbstverständlich. In dieser Gleichsetzung von Denken und λόγος verbirgt sich der Ursprung eines abendländischen Geschickes, unscheinbar verbirgt es sich da, ohne Lärm und ohne Ausrufer und Verkäufer, so daß es so aussieht, und Jahrtausende hindurch so ausgesehen hat, als sei daran gar nichts Bemerkenswerthes. Die ἐπιστήμη λογική, die Logik, wird überdies genannt im Zusammenhang mit zwei anderen Weisen der ἐπιστήμη, der ἐπιστήμη φυσική und der ἐπιστήμη ἠθική. Diese beiden sind, obzwar in verschiedener Weise, auf das Seiende im Ganzen bezogen. Die ›Physik‹ und die ›Ethik‹ entfalten ein universal gerichtetes Wissen. Gilt das auch von demjenigen Sichverstehen, das über den λόγος handelt? Der λόγος ist für die ›Logik‹ das λέγειν τι κατά τινος – d. h. das Aussagen von etwas über etwas. Der λόγος wird römisch und mittelalterlich gefaßt als enuntiatio, Aussagen; zugleich als propositio, Vorsetzung, Aufstellung, und d. h. dann recta determinatio iustorum, die richtige Bestimmung des Rechten, iudicium, Urteil; λόγος ist Aussagen, ist Urteilen. Die Elemente des Urteils sind die Begriffe. Die Urteile selbst hängen unter sich zusammen in der Form von Schlußfolgerungen (›Schlüssen‹). Die Logik ist als die Lehre von der Aussage, d. h. vom Urteil, zugleich die Lehre vom Begriff und vom Schluß. Das Urteilen und Aussagen ist nun freilich kein besonderes Verhalten des Menschen, nur eine unter möglichen Verhaltensweisen des Menschen. Die Verhaltensweisen des Menschen, alle aus der Einheit einer Haltung des Menschen im Sinne seines Aufenthaltes inmitten des

Seienden, kurz gesagt, das ἦθος des Menschen, erörtert aber die ›Ethik‹. Daher können wir die ›Logik‹ auffassen als einen Zweig der Ethik. Sie ist die Ethik des aussagenden Verhaltens. Demnach fehlt der ›Logik‹ im Unterschied zur Ethik und Physik der universale Zug.

Gemäß der genannten Bestimmung des Menschenwesens aus dem ἦθος müßte die Definition des Menschen lauten: ἄνθρωπος ζῶον ἦθος ἔχον – der Mensch ist dasjenige Lebewesen, das das Ethos hat und durch es ausgezeichnet ist. Nun lautet aber die Wesensbestimmung des Menschen bei den Griechen anders: ἄνθρωπος ζῶον λόγον ἔχον – der Mensch ist dasjenige Lebewesen, das den λόγος hat und durch den λόγος ausgezeichnet ist. Muß dementsprechend dann nicht auch die ›Logik‹ als die Wissenschaft vom λόγος einen ausgezeichneten und einen der Ethik wenigstens gleichgeordneten, wenn nicht sogar übergeordneten Charakter haben?

Die ›Definition‹ des Menschenwesens: der Mensch ist das Lebewesen, das den λόγος hat, spricht das Gepräge des Menschen aus, dessen Geschick die abendländische und die abendländisch bestimmte Weltgeschichte des Menschentums ist. Wir kennen die griechische Definition in den späteren Formeln: homo est animal rationale, der Mensch ist das vernünftige Lebewesen. Aus dem λόγος ist die ratio, aus der ratio die Vernunft geworden. Das Kennzeichen des Vernunftvermögens ist das Denken. Der Mensch ist als animal rationale das denkende Tier; nach dem Wort Rilkes: das den Dingen Fallen stellende, auflauernde Tier. Wir können sagen, die genannte Definition sei die metaphysische Wesensbestimmung des Menschen; in ihr spricht der Mensch, der unter der Herrschaft der Metaphysik steht, sein Wesen aus. Neuerdings hat der letzte Denker der Metaphysik, Nietzsche, diese Wesensbestimmung des Menschen aufgenommen: der Mensch ist das kluge, das erkennende Tier. Eine im Jahre 1873 in Basel niedergeschriebene, aber erst nach Nietzsches Tod 1903 erstmals veröffentlichte Abhandlung des neunundzwanzigjährigen Nietzsche beginnt so:

»In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der ›Weltgeschichte‹: aber doch nur eine Minute. Nach einigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn und die klugen Tiere mußten sterben.«

Aber diese Auslegung des Menschen war für den späteren und eigentlichen Nietzsche eine Halbheit. Später hat er dem seine Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen entgegengestellt. Um die Zeit, da Nietzsche seinen »Zarathustra« dichtet und sich seinem einzigen Gedanken, dem des Willens zur Macht, nähert – jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken –, um diese Zeit erkennt Nietzsche, daß der bisherige Mensch, das animal rationale, zwar ein Tier sei, aber das in seinem Wesen »noch nicht festgestellte Tier«. Die Aufgabe ist daher, das Wesen der das Tier Mensch bestimmenden ratio entscheidend zu fassen, nämlich in der Richtung, die sich bereits im neuzeitlichen Denken Schritt für Schritt kundgibt. Das Wesen der Vernunft und d. h. der Subjektivität ist nicht das bloße Denken und der Verstand, sondern der Wille; denn im Willen als dem Sichselbstwollen vollendet sich erst das Sich-auf-sich-selbst-stellen des Menschen, die Subjektivität. Der Wille aber ist nach Nietzsche der Wille zur Macht. Der Mensch ist das durch den denkenden Willen zur Macht bestimmte und so erst in seinem metaphysischen Wesen festgestellte Tier. Dieses also wollende Tier – der Mensch – ist nach Nietzsche das »Raubtier«. Wie nah ist dem dann das Fallens stellende, auflauernde Tier Rilkes! Der so gedachte und d. h. gewollte und sich wollende Mensch geht über den bisherigen Menschen, das bloß kluge Tier, hinaus. Als der über den bisherigen Menschen hinausgehende ist der künftige Mensch der Metaphysik ›der Übermensch‹, der Mensch als der Mensch des Willens zur Macht.

Wenn so der λόγος zur ratio, diese zur Vernunft, diese zum denkenden Willen geworden ist und wenn dieser Wille als Wille zur Macht das Wesen des Menschen, ja sogar des Seienden als solchen im Ganzen ausmacht, dann hat auch die ›Logik‹ als die Lehre vom ›Logos‹ eine gleich universale Bedeutung wie die Physik und die Ethik.

*§ 3. Logik und λόγος. Das Fach und die Sache.
Die Logik und die abendländische Metaphysik*

- a) Die Herkunft der Dreiteilung von Logik, Physik und Ethik als den wissenschaftlichen Disziplinen in der Philosophie und das Schicksal der abendländischen Metaphysik

Die drei Titel ›Logik‹, ›Physik‹, ›Ethik‹ nennen drei Weisen und Richtungen des Sichverstehens auf das Seiende im Ganzen. Sind nun diese drei Richtungen des universalen Wissens zufällig zusammengeraut oder entspringen sie einer verborgenen Zusammengehörigkeit, die sie einander zuweist? Wir ahnen etwas von einer solchen, wenn wir auch noch nicht deutlich sehen, von wo sie ausgeht und worin sie gründet, d. h. worin die Einheit dieser drei Wissensrichtungen ihren beherrschenden Ausgang, d. h. ihr ›Prinzip‹, hat. Wenn diese drei Titel und vor allem das, was sie nennen, zusammengehören in Einem, dann enthalten die drei eine Gliederung und Einteilung dieses Einen. Nur im Ausblick auf dieses kann die Dreiteilung vollzogen worden sein.

Wir besitzen über die Herkunft dieser Dreiteilung den Bericht eines philosophischen Schriftstellers, der um Zweihundert nach Christus lebte, des Sextus Empiricus. Der sagt in seiner Schrift »Adversus Mathematicos«, Buch 7, § 16, folgendes:

ἐντελέστερον δὲ [λέγουσιν τὰ μέρη τῆς φιλοσοφίας] . . . οἱ εἰπόν-
τες τῆς φιλοσοφίας τὸ μὲν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ
λογικόν · ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν

φυσικῶν [περὶ] πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθεῖς ·
 ζητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ
 οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως.

»Vollständiger [vollkommener] aber (nennen die Teile der Philosophie) diejenigen, die sagen, hinsichtlich der Philosophie sei das Eine [sie ausmachende] das, was zur φύσις gehört, das andere aber das, was das ἦθος betrifft, das andere schließlich das, was den λόγος angeht. Unter denen, die so sprechen, ist aber Platon derjenige, von dem die Möglichkeit (einheitlich nach diesen drei Hinsichten zu blicken) eigentlich ausgeht, insofern er über vielerlei, was die φύσις, über vielerlei, was das ἦθος, über nicht wenig und geringes aber auch, was den λόγος angeht, ein Durchsprechen (διαλέγεσθαι) gepflogen hat. Am ausdrücklichsten aber [d. h. eigens in Titeln genannt und festgelegt und festgehalten] haben die genannte Einteilung die um Xenokrates und die, die aus dem Peripatos herkommen, ferner dann die, die von der Stoa stammen.«

Die drei Titel ›Logik‹, ›Physik‹, ›Ethik‹ bilden als Dreiteilung die seit Platon maßgebende Einteilung der Philosophie. Nach dem angeführten Bericht hat aber nicht Platon selbst sie aufgestellt, wohl dagegen hat sein Denken im Hinblick auf den λόγος, die φύσις, das ἦθος neue Ausblicke und Zusammenhänge eröffnet, deren Einheit in der Dreiteilung am ehesten faßbar wird und die vor allem dann und dort eigens zu fassen gesucht wird, wann und wo es sich darum handelt, das also vom Denker Vorgedachte für das Erkennen und die Untersuchung der Wissenschaften fest und griffbereit zu machen. Das geschieht überall dort, wo dem Denken eines Denkers das in hohem Grade zweideutige Geschick zufällt, daß sein Gedachtes in einer sogenannten ›Schule‹ schulmäßig verarbeitet und in dieser Verhärtung und Erstarrung weiter gereicht wird. Nach dem Bericht des Sextus hat Xenokrates die genannte Dreiteilung der Philosophie ausdrücklich aufgestellt, genauer die um ihn und er mit ihnen. Xenokrates war nach

Speusippos als dem ersten der zweite Leiter der von Platon gegründeten und zwei Jahrzehnte hindurch von Platon selbst geleiteten ›Akademie‹. Über das Wesen dieser anfänglichen Gründung Platons läßt sich nur schwer etwas Eindeutiges sagen. Sie war im Kern auf einen Kult der Musen gegründet, vollzog die Pflege der Philosophie als der Mitte der übrigen Weisen des Wissens (Mathematik, Astronomie, Naturkenntnis) in der Form von Vorlesungen und Gesprächen. Die Akademie war kein bloßer Verein von Gelehrten innerhalb einer Organisation der wissenschaftlichen Forschung; sie war auch keine ›Schule der Weisheit‹. Zu beachten bleibt allerdings, daß seit Platons Gründung der Akademie und seit der entsprechenden Gründung der ›Peripatetischen Schule‹ durch Aristoteles dasjenige Denken, das jetzt erst den Namen φιλοσοφία als auszeichnenden Titel bekommt, in eine eigens gepflegte Beziehung zu dem tritt, was wir ›Wissenschaften‹ nennen. Dieser Vorgang der Verflechtung der Philosophie mit den Wissenschaften wird seitdem bestimmend sowohl für die ›Philosophie selbst‹ als auch für ›die Wissenschaften‹. Seitdem regen sich immer wieder die Versuche, die Philosophie als eine Art von ›Wissenschaft‹, als die allgemeinste, als die strengste, als die höchste ›Wissenschaft‹ zu denken. Darin liegt aber die Gefahr, das, was ursprünglicher ist als jede Art von ›Wissenschaft‹ im Sinne der τέχνη, nach dem zu bemessen, was erst aus diesem Ursprung entsprungen ist. Das Merkwürdige begibt sich, daß dasjenige, was nur die Folge eines Grundes ist und nur als diese Folge sein kann, ›die Wissenschaft‹, sich des Grundes, d. h. der Philosophie, bemächtigt und das Verhältnis von Grund und Folge umkehrt. Das Abhängige versucht dasjenige unter sich zu bringen und zu meistern, woran es selbst hängt. Hierin liegt das seltsame Geschick verborgen, daß es seit Platon und Aristoteles dem als ›Philosophie‹ sich entfaltenden Denken versagt geblieben ist, selbst in den eigenen Wesensgrund zurückzugehen, um aus ihm und nur aus ihm das Siegel seines Wesens und d. h. zugleich seines Geheimnisses zu emp-

fangen. Diese Selbstentfremdung der Philosophie hat zur Folge, daß man auch dort, wo eine Gleichsetzung der Philosophie mit der Wissenschaft vermieden werden will, die Philosophie gleichwohl von einem ihr fremden Hinblick her kennzeichnet, nämlich als eine Art von ›Kunst‹, d. h. als eine Art von ›Dichtung‹. Man redet von ›Begriffsdichtung‹ und ›Dichterphilosophen‹. Die Philosophie gilt als eine Art von Glaubensbekenntnis oder als ›Weltanschauung‹. Es ist eine heillose und schwer faßliche Angst in der Welt, die Philosophie nur als Philosophie zu denken und diesem Denken zu folgen, wo es und insofern es not ist. Das in der ›Philosophie‹ verborgene Denken ist nämlich von all dem Genannten, insgleichen von der ›Wissenschaft‹, wie durch Klüfte geschieden. Es wird eines langen Weges bedürfen, um das eigentliche Denken, das wir kurz und betonend ›das Denken‹ nennen, von den gewohnten Mißdeutungen zu befreien.

Weil nun aber zugleich seit Platon auch die Philosophie nach der Art von Fächern, wie sie die Wissenschaften kennen, in Fächer eingeteilt wird und eingeteilt bleibt, verfestigt sich der Anschein, das in die Fächer Eingeführte sei nun auch in seinem Wesen ebenso fest und eindeutig, wie die Fächer selbst starr und in ihrem Bestand fraglos sind.

Täuschen wir uns aber nicht leichtsinnig hinweg über das, was in der Gültigkeit solcher Einfächerungen und in der Rolle von Fächern sich versteckt. Was ist dies? Daß mit dem Fach in einer gewissen Endgültigkeit ein Umkreis möglicher Fragen und damit Richtungen und Wege möglichen Untersuchens festgelegt sind. Der Gegenstandsbezirk, den das Fach besetzt hält, ist dadurch in das Fach eingesperrt. Die Sachen, von denen das Fach handelt, können nur soweit und insofern sich zur Sprache bringen, als das Fach und seine methodische Apparatur dies zuläßt. Das Fach und seine Geltung bleibt die maßgebende Instanz dafür, ob und wie eine Sache möglicher Gegenstand einer Wissenschaft werden und ein geeignetes Forschungsobjekt sein kann. Die herrschenden Fächer sind

wie Siebe, die nur ganz bestimmte Aspekte der Sachen durchlassen. Was »zur Sache« gehört, entscheidet nicht so sehr die Sache und der Sachgrund und deren »Wahrheit« als vielmehr das Fach, in das die Sache als Gegenstand des Faches eingewiesen bleibt. Die Fesselung der Fragen und Fragerichtungen durch die Fächer und Fächereinteilung gilt zufolge ihrer ständigen Nachbarschaft mit den Wissenschaften auch für die abendländische Philosophie, und das nicht etwa nur dort, wo sie als Lehre schulmäßig vermittelt wird, sondern auch dort und gerade dort, wo sie im ursprünglichen Denken der Denker ihr Geschick als Metaphysik entfaltet und vollendet. Noch Kant beruft sich gern auf die genannte Dreiteilung der Philosophie. So beginnt er die Vorrede der 1785 erschienenen Schrift »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« mit folgenden Sätzen:

»Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: die *Physik*, die *Ethik* und die *Logik*. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzuzutun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können.«¹

Nun ist freilich dieses, was es nach Kant noch hinzuzutun gilt zur Einteilung, nämlich das »Prinzip« der Einteilung, d. h. dasjenige, von wo sie ausgeht und in ihrer Notwendigkeit geprägt und gehalten wird, das Schwerste. Ob und wenn ja, in welcher Weise Kant selbst dieses Prinzip gefunden hat, ob und wie das Prinzip in den metaphysischen Systemen des deutschen Idealismus ausgesprochen wurde, können wir hier nicht darlegen. Wichtiger ist ein Anderes.

¹ Kant, a. a. O., Bd. IV, S. 243.

b) Die Logik und die Hemmung der Wesensentfaltung
des Λόγος

Wir müssen, um die rechte Einsicht in das Wesen und die Bedeutung der Logik zu gewinnen, bedenken, daß sich nämlich die von Kant in die Philosophie gebrachte ›Revolutionierung‹ der Denkungsart im Bereich der Logik vollzogen hat. Das entnehmen wir schon, noch ganz von außen her denkend, aus den Titeln seiner drei Hauptwerke: »Kritik der reinen Vernunft«, »Kritik der praktischen Vernunft«, »Kritik der Urteilskraft«. Jedesmal handelt es sich um die Vernunft, die ratio, die Urteilskraft, das Denken, um eine Vernunftlehre, um ›Logik‹. Der entscheidende Schritt des Denkens, den Kant vollzieht, von dessen Wesen und Tragweite er selbst zugleich ein klares Wissen hatte, ist der Schritt von der bisherigen Logik zu einer neuen ›Logik‹, die Kant mit dem Namen der »transzendentalen Logik« belegte. Die ›Logik‹ wird dann, in vielfachen Erweiterungen und Umbildungen, der Kern des unmittelbar auf Kant folgenden Denkens, d. h. der Metaphysik Fichtes, Schellings und Hegels. Ja, das gesamte Denken des ganzen Zeitalters zwischen 1790 und 1830 ist zuinnerst von der neuen ›Logik‹ Kants bestimmt. Die Bedeutung des Kantischen Denkens für Heinrich von Kleist, im positiven und negativen Sinne, ist bekannt. Sogar Goethes Denken, das, wo es die Philosophie streift, streckenweise seltsam flach anmutet, erhält erst durch Kants »Kritik der Urteilskraft« die rechte Helle und Schärfe; vom Denken Schillers ganz zu schweigen. Der sechs- und zwanzigjährige Hölderlin schreibt am 13. Oktober 1796 unter dem Eindruck der Philosophie Kants und Fichtes, dessen Vorlesungen er in Jena gehört hat, an seinen Bruder: »Philosophie *mußt* Du studiren, und wenn Du nicht mehr Geld hättest, als nöthig ist, um eine Lampe und Öl zu kaufen, und nicht mehr Zeit, als von Mitternacht bis zum Hahnenschrei.«²

² Hölderlin, a. a. O., Bd. II, S. 379.

Im Zeitalter dieses Denkens empfangen die Sache und sogar der Name der ›Logik‹ eine neue Würde. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß Hegel die höchste Stufe seines und des abendländischen Denkens überhaupt, die sonst den Namen ›Metaphysik‹ trägt, umbenannte und mit dem Namen ›Logik‹, genauer »Wissenschaft der Logik«, belegte. In der ›Logik‹, die Hegel gedacht hat, erreicht die absolute Vernunft, das reine Bewußtsein ihr eigenes reines Wesen. Diese neue, durch Leibniz vorbereitete, von Kant begründete, durch Schelling erst befeuerte und durch Hegel ins Absolute und ins System entfaltete ›Logik‹ könnte man die metaphysische Logik nennen. Alle neuen Denker, die in der Bahn der neuen Logik denken, halten auch stets die Erinnerung an die alte ›Logik‹ und an deren Beginn bei den Griechen fest und beachten zugleich den Unterschied und Abstand der neueren ›Logik‹ gegen diejenige der Griechen. So sagt Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« (1787):

»Daß die Logik diesen sicheren Gang (nämlich den einer Wissenschaft) schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen ... Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.«³

Der so schrieb, wußte klar, daß dieser Schein trüge, daß die Logik nicht nur einen Schritt über Aristoteles hinaus vorwärts tun könne, sondern daß sie ihn wirklich in dem 1781 erschienenen Werk »Kritik der reinen Vernunft« bereits getan habe. Aus diesen Hinweisen entnehmen wir, daß ›die Logik‹ innerhalb des abendländischen Denkens nicht nur ein Lehrfach ist zur schulmäßigen Übung des Denkens. Sie ist vor allem, bald ausdrücklich, bald unausdrücklich, der Weg und die Dimen-

³ Kant, a. a. O., Bd. III, S. 13.

sion des metaphysischen Denkens. Dieses gründet und baut dem abendländischen Menschen die Grundstellung inmitten des Seienden im Ganzen. Wie könnte es auch anders sein, da doch die Wesensprägung dieses Menschen herkommt aus der Bestimmung: ἄνθρωπος ζῶον λόγον ἔχον, der Mensch ist das Lebewesen, das einen λόγος hat. – Soll da nicht für den Menschen der λόγος und mit diesem die ›Logik‹ wesentlich bleiben? Doch wie faßt die ›Logik‹ den λόγος? Wenn ›die Logik‹ die Lehre vom Denken ist und wenn ›die Logik‹ das eigentliche Denken der Denker trägt und leitet, dann begreift sie doch den λόγος als das Denken, als das Denkvermögen, als ratio, als Vernunft. Die ›Logik‹ ist die Metaphysik des λόγος. Als Metaphysik hat die Logik darüber entschieden, als was und wie der λόγος für sie Thema und Gegenstand des Denkens ist und d. h. welches Wesen der λόγος selbst hat. Ist dies nun aber selbstverständlich, daß die ›Logik‹, die vom λόγος zwar den Namen hat, das Wesen des λόγος auch ursprünglich und ausreichend erfährt, erfaßt und festhält? Oder ist, was ›Logik‹ heißt, nur deshalb so betitelt, weil hier der λόγος in einer ganz besonderen Hinsicht genommen ist, so freilich, daß dann die Meinung entsteht, durch sie sei der λόγος wahrhaft begriffen? Könnte es nicht sein, daß gerade ›die Logik‹ sich im Wesen des λόγος versieht? Könnte dieses Versehen nicht dahin geführt haben, daß gerade ›die Logik‹, die sich schon im Namen als die Kenntnis des λόγος gebärdet, gleichwohl die Verkennung des λόγος betreibt und durch ihre Herrschaft jede ursprüngliche Besinnung auf den λόγος hinten hält, da doch eine andere Besinnung auf den λόγος außer der ›logischen‹ ohnehin schon als ungemäß erscheinen muß? Nicht ein einziger Grund läßt sich beibringen, der die Gewähr dafür bieten könnte, daß die ›Logik‹ die allein gemäße und die ursprüngliche Besinnung auf den λόγος sei. Im Gegenteil: wir haben Gründe für die Behauptung, daß gerade ›die Logik‹ die Wesensentfaltung des λόγος nicht nur gehemmt, sondern verwehrt hat und noch verwehrt.

Wiederholung

Die Vorherrschaft des Faches über die Sache und die Logik als Wesenskern der abendländischen Philosophie als Metaphysik

Der Name ›Logik‹ und mit dem Namen sie selbst treten innerhalb der Dreiheit von ›Physik‹, ›Ethik‹, ›Logik‹ auf. Diese Dreiheit ist weder eine zufällige Anreihung einer irgendwie aufgetretenen ἐπιστήμη an die andere, noch ist diese Dreiheit irgendwann, zu beliebiger Zeit innerhalb der Geschichte des Denkens zur Geltung gelangt. Die Dreiheit deutet auf eine Dreiteilung. Der Einteilung liegt der leitende Hinblick auf ein Ganzes zum Grunde. Die Einteilung ist daher auch zu der Zeit entstanden, da das Denken das Zu-denkende unter einer einzigen, alles beherrschenden Hinsicht zu denken begann. Das geschah, als Platon, das Seiende im Ganzen bedenkend, dasjenige dachte, was man ›die Ideen‹ nennt. Es ist hier freilich nicht die Gelegenheit zu erläutern, was dies bedeutet. Es gilt jetzt nur festzuhalten, daß der Denker, der das Ganze des Seienden im Hinblick auf ›Ideen‹ denkt, Platon ist, in dessen ›Akademie‹ nach dem Bericht des Sextus Empiricus die genannte Dreiteilung aufgestellt wurde.

(Erst seit Platon gibt es die ›Logik‹. Dieser Satz hört sich zunächst an wie eine bloße historische Feststellung über Herkunft und Alter der ›Logik‹. Der Satz spricht aber etwas über unsere eigene Geschichte aus und d. h. über unser noch unerschüttertes Verhältnis zu dem, wovon die Logik handelt, zum λόγος. Um das einzusehen, gilt es, zunächst an einen Vorgang zu erinnern, der sich im Aufkommen und in der Herrschaft der abendländischen Wissenschaft verbirgt.)

Mit der Einteilung der Philosophie in ›Physik‹, ›Ethik‹, ›Logik‹ ist eine Einfächerung gegeben. Damit beginnt ein Vorgang, der sich darin vollendet, daß das Fach die Oberhand gewinnt über die im Fach behandelte Sache. Was zur ›Sache‹ gehört, entscheidet nicht so sehr die Sache und deren eigenes

Wesensgesetz oder gar deren noch verborgener Wesensgrund. Was zur ›Sache‹ gehört, entscheiden *die* Hinsichten und Richtungen des Untersuchens, die das Fach zum Zwecke seines eigenen Fortbestandes vorschreibt als die allein möglichen Wege der Vergegenständlichung der Sache.

Was besagt das für die ›Logik‹ und für das, wovon sie handelt, für den λόγος? Es bedeutet einmal, daß ›die Logik‹ stets aus der Unterscheidung gegen die anderen Fächer der Philosophie betrieben wird und durch diese Verflechtung selbst nicht mehr frei ist in ihrer Aufgabenstellung und in ihrem Vorgehen. Es bedeutet zum anderen, daß die Logik selbst den λόγος nur so in den Blick kommen läßt, wie das ihrer Frage-richtung gemäß bleibt. Der λόγος ist für die Logik das λέγειν als Aussagen, Urteilen; ist Tätigkeit der ratio, ist Vernunft-handlung. Die ›Logik‹ ist die Lehre von der Vernunft. Die Vorherrschaft des Faches vor der im Fach erörterten Sache verfestigt sich nicht nur in den Wissenschaften, sondern vor allem in der Philosophie selbst, die ausschließlich aus der Nachbarschaft zu den Wissenschaften als Wissenschaft gesucht und entfaltet wird.

(Die Philosophie ist seit Aristoteles und Platon die ἐπιστήμη ζητούμενη, »die gesuchte Wissenschaft«. Diese Kennzeichnung ist keine Tatsachenfeststellung, sondern eine Wesensbestimmung, die gesuchte zu sein als die sich zum absoluten Wissen der Metaphysik herausbildende; es gilt, sie als die erste Wissenschaft auszubilden. Darin liegt für das neuzeitliche Denken die Aufgabe, die Philosophie zur absoluten Wissenschaft zu erheben, die in den Stand gesetzt wird, den bisherigen Namen Philo-sophie im Sinne einer Liebe zum Wissen abzulegen, nachdem sie das absolute wissenschaftliche Wissen geworden ist.)

Die Vorherrschaft der Fächer innerhalb der Philosophie bleibt auch dort ungebrochen, wo Denker des höchsten Ranges in der einfachen Verwunderung über das Selbstverständliche gegen die geläufigen Vorurteile des Faches aus der Sache denken. So beginnt Kant die Vorrede seiner 1785 erschienenen

Schrift »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« mit folgenden Sätzen:

»Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: Die *Physik*, die *Ethik*, und die *Logik*. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen . . .«

Aus diesen Sätzen Kants wird klar, daß er »die Natur der Sache« der Philosophie genauso sieht wie die beiden Denker, durch die bei den Griechen die genannte Dreiteilung vorbereitet und in deren Schulen sie aufgestellt wurde; diese Denker sind Platon und Aristoteles. Durch sie wird das Denken zur Metaphysik. Aber weder Platon noch Aristoteles kennen und gebrauchen schon diesen erst später entstandenen Namen »Metaphysik«, der das Wesen ihres Denkens und alles nachkommenden ausspricht. Dem Wortlaut nach zeigt der Name »Meta-physik« schon an, daß es sich dabei um »Physik« handelt, nämlich um die »Physik« in dem früher erörterten Sinne. »Physik« ist danach das Sichverstehen auf das Seiende als solches im Ganzen. Der Name *Meta-physik* bringt nach seiner späteren Bedeutung nur das eigens ans Licht, was die »Physik« im Grunde ist. μετά kann bedeuten und bedeutet hier: über etwas hinaus, z. B. über etwas hinaus schreiten, einen Über-schritt vollziehen. Die »Physik« vollzieht den denkenden Über-schritt vom gegebenen Seienden zu dem, was das Seiende als ein solches im Ganzen bestimmt: zum Sein. Weil die Physik in ihrer ursprünglichen Absicht vom Seienden aus auf dessen Sein denkt und dabei zu diesem, das vom Seienden unterschieden ist, hinüberdenkt, ist die Physik als solche Meta-physik. Umgekehrt ist alle Metaphysik wesentlich »Physik«; darin liegt: das Seiende, über das hinaus zu seinem Grunde die Metaphysik fragt, ist von der φύσις her bestimmt, wobei offen bleibt, inwieweit das Wesen der φύσις dabei erfahren wird.

Wenn die »Physik« im Grunde Meta-physik ist und wenn die mit der »Physik« durch die Einteilung erlangte und entsprechend ausgebildete »Ethik« ebenso universal auf das Ganze

des Seienden denkt, nur eben in anderer Hinsicht, dann denkt auch die Ethik meta-physisch. Sie fragt nämlich nach dem Sein desjenigen Seienden, das der Mensch ist, insofern der Mensch sich inmitten des Seienden aufhält und zum Seienden im Ganzen sich verhält. Dieses Verhalten heißt später Sitte. Es hält sich in den Sitten. Diese stehen unter dem Sittengesetz. Deshalb nennt Kant die Ethik, d. h. die Sittenlehre, dort, wo er ihr Wesentliches denkt, einfach »die Metaphysik der Sitten«. Aus all dem dürfen wir vermuten, daß nun auch die mit der Physik und Ethik aus derselben Einteilung entsprungene ›Logik‹ gleich jenen Meta-physik ist, nämlich die Metaphysik des Ausagens, des Urteilens, der Urteilskraft, d. h. der Vernunft. Die abendländische ›Logik‹ erreicht in der Tat ihre Vollendung im System der Metaphysik, und zwar im System Hegels. Nicht nur dies. Hegel benennt sogar den Grund und Kern des Systems der Metaphysik mit dem Namen »Logik« und begreift diese als die absolute, sich selbst wissende Wissenschaft von der Vernunft. Die Metaphysik ist in ihrem Wesenskern ›Logik‹. Weil das abendländische Denken als metaphysisches in Grunde die Entfaltung der ›Logik‹ ist, deshalb vollzieht das abendländische Denken, zumal dasjenige der Neuzeit, seine wesentlichen Schritte im Bereich der ›Logik‹, die dabei sich selbst erst zu ihrem vorbestimmten Wesen herausbildet. Die Vollendung der Metaphysik zur absoluten Logik im System Hegels ist jedoch nur möglich geworden durch die Philosophie Kants. Das Entscheidende des Kantschen Denkens aber bleibt der Schritt von der bisherigen Logik und deren Rolle in der Philosophie zu einer neuen Logik, die Kant die »transzendente« Logik nennt. Wir könnten auch sagen: die metaphysische Logik. Daß das metaphysische Denken Kants überall Logik, d. h. Lehre von der Vernunft, vom Denken und vom Urteilen ist, bekundet sich in den Titeln seiner drei Hauptwerke »Kritik der reinen Vernunft«, »Kritik der praktischen Vernunft«, »Kritik der Urteilskraft«, d. h. der aesthetischen und der teleologischen Vernunft. ›Kritik‹ bedeutet in diesen

Titeln nicht ›Bemängelung‹. Das Wort ›Kritik‹ meint hier wieder etwas von der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Zeitwortes κρίνειν, dem es entstammt. κρίνειν bedeutet: abheben, herausheben, auszeichnen und die Linien ausziehen, die etwas in sein Wesen und seine Würde eingrenzen. ›Kritik‹ bedeutet in den Titeln der Hauptwerke Kants dasselbe wie abhebende Umgrenzung und Auszeichnung des Wesens der Vernunft.

ZWEITER ABSCHNITT

DAS WEGBLEIBEN DES URSPRÜNGLICHEN ΛΟΓΟΣ UND DIE WEGE DES ZUGANGS

§ 4. Vorbereitung auf das Hören des Λόγος

- a) Zur Bedeutung des λόγος als Rede, Wort und Aussage.
Notwendigkeit einer erneuten Frage nach der anfänglichen
Bedeutung des Λόγος

Wir fragen: was heißt λόγος? Das vielgebrauchte Wort und das, was es nennt, ist dunkel. Aber »die Logik« ist doch schon bei den Griechen entstanden. Man nennt Aristoteles, und dies nicht ganz zu Unrecht, den »Vater der Logik«. Das angeführte Wort Kants urteilt in derselben Weise. Wenn aber »die Logik« sich im Wesen des λόγος versieht, dann mußten schon die griechischen Denker sich im Wesen des λόγος versehen haben? Dürfen wir solches vermuten? Wollen wir, die Spätgekommenen, uns anmaßen, es besser zu wissen als die griechischen Denker, die, aus ihrer Sprache denkend, doch eher und allein wissen mußten, was der λόγος sei? Platon und Aristoteles sind zwar die Denker, durch die sich das Denken der Griechen vollendete, sie sind die Denker, deren Denken nachmals für das abendländische Denken »das« griechische Denken schlechthin bedeutete. Allein vor Platon und Aristoteles haben die Griechen auch schon gedacht, und einer dieser »vorplatonischen« Denker hat sogar über den λόγος gedacht. Zwar verbürgt auch dies nicht, daß hier der λόγος eher in seinem Wesen erfahren worden sei. Je ursprünglicher ein Denker denkt, je ferner ist er und weiß er sich entfernt von dem, was für das Denken das

Zudenkende ist. Wenn aber die Ferne, die sich hier in solchem Denken öffnet, jene Tiefe wäre, in der unversehens doch einmal das Tiefste gedacht sein könnte? Diese Überlegungen zeigen nur dies: das Wesen der ›Logik‹ und ihr Anspruch, den λόγος zu begreifen, ist fragwürdig. Das aber gilt allein schon deshalb, weil das Wesen des λόγος dunkel bleibt. Ja, es könnte sein, daß der λόγος selbst, von sich aus, ein Dunkel um sein Wesen legt. Dann wäre es freilich mit der gängigen Bestimmung des Menschen: ζῶον λόγον ἔχον seltsam bestellt. Dann müßten wir uns entschließen, an den Gerechtsamen der ›Logik‹ ernstlich zu zweifeln. Dann genügt es nicht mehr, sich auf Aristoteles als den ›Vater der Logik‹ zu berufen. Dann wäre es nach zweieinhalb Jahrtausenden endlich Zeit, einmal auch nach der Mutter der Logik zu fragen. Sie scheint vergessen und unbekannt zu sein. Vielleicht aber ist der Ursprung der Logik weder beim Vater noch bei der Mutter, noch bei beiden. Was ist der λόγος selbst? Inwiefern empfängt aus ihm das Wesen des Denkens und die Lehre vom Denken die Bestimmung? Was ist der λόγος, daß ihm das Denken und nur es und es eigentlich zugehört? Was ist das Denken? Für die Logik ist der λόγος die Aussage. Als Aussage gehört er zum Sagen. Das Sagen ist Reden und Sprache. Der λόγος ist eine Erscheinung der Sprache. λόγος ist daher verbum und Wort. Das ist dem abendländischen Denken alles längst geläufig. Gleichwohl müssen wir uns einprägen, daß λόγος nicht »Wort« und nicht »Rede« und nicht »Sprache« bedeutet. Das ergibt sich schon daraus, daß die Grundbedeutung des griechischen Wortes λόγος in keiner Weise dergleichen wie »Rede« und »Sprache« meinen kann, ja überhaupt nicht auf Sprachliches und Sprachartiges hindeutet. Andererseits steht freilich ebenso gewiß fest, daß λόγος und das dazugehörige Zeitwort λέγειν früh schon bei den Griechen soviel wie »reden« und »sagen« bedeutet. Das sind zwei unbestreitbare Tatbestände, denen wir ins Gesicht sehen müssen. In ihrem Nebeneinander verbergen sie etwas Rätselhaftes.

Unbeachtet seit zweieinhalb Jahrtausenden hält sich dieses Rätsel in einem seltsamen geschichtlichen Hintergrund. Gesetzt aber, daß in eben diesen Jahrtausenden eine eigentümliche Wesensprägung des λόγος der verborgene Grund der abendländischen Geschichte dieses Zeitraumes ist, dann muß wohl eine Besinnung, die um die Zeit eines Wendungspunktes dieser Geschichte der Logik als der Lehre vom λόγος nachfragt, erst einmal das Rätsel als ein solches erkennen und anerkennen.

Das Erregende dieses Rätsels sei noch einmal vorgestellt: λόγος und λέγειν bedeuten Rede, Wort und Sagen. Gleichwohl ist die Bedeutung von λόγος und λέγειν gar nicht auf Sprachartiges und sprachliche Tätigkeit bezogen. Wie kommt also λόγος und λέγειν zur Bedeutung von Rede und Sagen? Inwiefern und, wenn ja, weshalb geht in dieser Bedeutung des λόγος, das ursprüngliche Wesen verloren? Was hat es mit diesem Verschwinden der ursprünglichen Bedeutung auf sich? Worin liegt sein Grund? Ist dieses Wegbleiben der ursprünglichen Bedeutung des Λόγος und d. h. des in diesem Wort Genannten ein endgültiges oder ist es das unscheinbare Vorzeichen einer langen Wiederkehr? Solange wir nicht auch nur ein Geringes dieser Fragen fragen – von einer zureichenden Beantwortung soll keine Rede sein –, können wir nie ein Verständnis *des* λόγος erlangen, von dem die ›Logik‹ ihren Namen hat, den aber auch die ›Logik‹ seit ihrem Beginn in einem Gewahrsam hält. Ohne diese Fragen zu fragen, erlangen wir nie ein Wissen davon, daß und wie die Griechen selbst mit dem, was ihnen λόγος heißt, denkend gerungen haben. Ohne dieses Wissen erkennen wir nicht, was im Denken der Griechen hinsichtlich des λόγος ungedacht geblieben ist und warum es ungedacht bleiben mußte, inwiefern dieses Ungedachte noch als das erst Zukundende dem abendländischen Denken aufbehalten bleibt.

Die nächste Frage lautet daher: was bedeutet anfänglich das griechische Wort λόγος? Mit dieser Frage fragen wir schon: was ist der λόγος? Zur Beantwortung dieser Fragen beschränken wir

uns hier auf drei Hinweise, die uns einiges aus der Geschichte des Wortes λόγος zeigen mögen. Die Hinweise sind so gewählt, daß durch sie zunächst die Schwingungsweite dieses Wortes erkennbar wird. Zugleich lernen wir dabei auch die Schwierigkeit kennen, von dem, was das Wort λόγος nennt, ein Wesentliches in den Blick zu bringen.

(Das Fragen nach solchen Grundworten hat das Seltsame zu gewärtigen, daß sich auf seinem Gang die zu Beginn gegebenen Verhältnisse wandeln. Zunächst sieht es so aus, als werde über das Wort eine Auskunft gesucht. Die also Suchenden schalten und walten mit dem Wort und seiner Bedeutungsgeschichte. Wir sind es da, die das Wort behandeln. Plötzlich zeigt es sich aber, daß ja das Wort und das, was es nennt, an uns handelt und an uns schon gehandelt hat, ehe wir uns zu seiner Erläuterung auf den Weg machten. Weil sich somit in der Gestalt einer anscheinend nur historischen Betrachtung der Geschichte eines Wortes etwas ganz anderes begeben kann, ich sage ausdrücklich nicht ›begibt‹, sondern ›begeben kann‹, ist zur Klärung unseres Vorhabens und seiner Grenzen eine Zwischenbemerkung nötig:

Es bleibt außerhalb der Aufgabe dieser Vorlesung, eine historische Zusammenstellung aller Bedeutungen des Wortes λόγος vorzutragen. Überhaupt wird man hinsichtlich der Tragweite und des Wertes solcher wortgeschichtlichen und begriffsgeschichtlichen Untersuchungen stets verschiedener Meinung sein müssen, je nachdem, was man von der historischen Durchmusterung des Vergangenen und der Darstellung des Überlieferten erwartet. In jedem Falle hängt die Ergiebigkeit und Bündigkeit jeder begriffsgeschichtlichen Untersuchung daran, ob der Untersuchende auf die in dem jeweils behandelten Wort genannte Sache zudenkt und ob er für das Durchdenken der betreffenden Sache und ihrer Sachheit hinreichend vorbereitet ist. Worin besteht diese Vorbereitung? Sie besteht in der Erfahrung des Wesensbereiches, aus dem heraus das vereinzelt genommene Wort gesprochen ist. Zu der Vorbereitung gehört

aber zugleich die Erkenntnis, daß alles daran liegt, ob der Untersuchende in den Wesensbereich des Wortes hineindenkt und von dort einen Anspruch vernimmt, oder ob er nur ›lexikographisch‹ die Stellen sammelt, an denen das Wort vorkommt, um diese Stellen dann zusammenzurücken, gleich, als ergäbe sich das Verständnis des Wortes, seiner Bedeutung und der bedeuteten Sache durch die gehäufte Ansammlung der Stellen von selbst. Hinter der Wortgeschichte solcher Grundworte, die ohnedies der historischen Nachrechnung nur in wenigen Aspekten bekannt wird, verbirgt sich eine andere Geschichte, zu der keine Historie hinreicht, die ein menschliches Denken überhaupt nicht von sich aus erreicht, wenn sie ihm nicht zugereicht wird. Aber selbst dann noch kann sich und wird sich ein Mensch im Empfang der Gabe vergreifen.)

b) Der Zugang zur Hörbarkeit des Λόγος. Das horchsame Hören auf den Λόγος als Einweisung in das eigentliche Wissen. Fragment 50. Die Frage nach dem ursprünglichen Einverständnis (ὁμολογία). Hinweise auf die Fragmente 32 und 112

Was bedeutet λόγος? Den ersten Hinweis entnehmen wir einigen Sprüchen des Heraklit. Dieser Denker trägt den Beinamen ὁ σκοτεινός, der Dunkle. Das, was Heraklit Λόγος nennt und was er in dieses Wort denkt, ist das Dunkelste im Dunkeln dieses Denkers. Oft meint man, das Dunkle eines Denkens läge nur daran, daß die Klarheit der begrifflichen Fassung noch nicht erreicht und noch nicht durchgängig gemeistert sei. Aber das Dunkel liegt bei dem Zudenkenden in diesem selbst. Allein auch so gemeint, bleibt das Wesen des Dunkels meist verkannt. Das Dunkel ist, leichthin gemeint, die Abwesenheit des Lichtes; dieses Dunkel gibt es kaum. Das Dunkel ist stets mehr und anders. Das Dunkel kann sein das der Verfinsterung zutreibende Licht. Das Dunkel kann aber auch sein die an sich haltende Helle. Das Dunkel kann aber auch zwischen beiden

genannten Weisen schwanken. Versteift sich dieses Schwanken in eine Unentschiedenheit, dann ist das Dunkel jeweils das Dunkel der Verwirrung. Das eigentliche Dunkel ist nun aber all dieses zumal, so zwar, daß das innere Schwergewicht seines Wesens in dem Dunkel hängt, das die an sich haltende Helle ist. Dergestalt eigentlich dunkel ist das Denken Heraklits. Wie könnte da der hier zu gebende Hinweis sich anmaßen wollen, hell zu sein und eine nur handgreifliche Aufklärung darzubieten?

Der erste der Sprüche, die wir zur Erläuterung des Wortes λόγος bei Heraklit auswählen, ist das Fragment 50; es lautet:

οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι.

In einer vorläufigen, aber bereits verdeutlichenden Übersetzung heißt dies:

»Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr (ihm gehorsam, horchsam) auf den Logos gehört, dann ist Wissen (das darin besteht), mit dem Logos das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles.«

Wir versuchen, diesen Spruch zu erläutern, indem wir zugleich auf andere Sprüche verweisen, in denen nach verschiedenen Hinsichten das Selbe gedacht und in denen vor allem das Wort λέγειν gebraucht ist.

Wir lassen das tragende Wort des Fragmentes 50, das Wort λόγος, zunächst unübersetzt. Wir heben jetzt nur, den Spruch überdenkend, die in ihm genannten Bezüge hervor, damit das Durchdenken nicht im Unbestimmten schweift. λόγος ist schlechthin gesagt: ὁ λόγος, der Logos; die Rede ist von einem »Hören« – ἀκούειν, genauer von einem Zuvor-gehört-haben, nämlich den Logos. Also ist der Logos, der gehört wird und gehört werden kann, doch ein Sagen, eine Verlautbarung; denn das Hören der Menschen, das im Spruch doch gemeint ist, geht auf Laute und auf Stimmen. Allein der Spruch des Heraklit beginnt mit einem scharfen οὐκ, mit einem »nicht«, das

etwas abweist, nämlich etwas in bezug auf das menschliche Hören. οὐκ ἐμοῦ – nicht mich, diesen Menschen da, sollt ihr anhören und nicht meinen Reden bloß zuhören, um dann zu erzählen, daß ihr den Heraklit gehört habt.

οὐκ ἐμοῦ – nicht mich sollt ihr anhören, sagt Heraklit. Selt-sam auch, daß der Denker mit einem »nicht« und »nein« be-ginnt. Es ist vielleicht das Los der Denker, stets damit beginnen zu müssen, mit der Zurückweisung und mit der Abwehr, da-mit das Ja, das sie vielleicht sagen, nicht sogleich in die Ebene dessen fällt, was der Mensch sich tagtäglich so anhört (vgl. das Gerede, das Kino, der Rundfunk). Das Nicht und Nein, womit der Spruch des Heraklit anhebt, ist jedoch strenggenommen gar nicht so negativ, nicht bloße Abwehr, vielleicht eher der Hinweis auf eine Loslösung und auf einen Absprung.

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας

»Habt ihr nicht bloß mich angehört, ἀλλὰ, sondern habt ihr auf den Logos gehört?« Der Logos ist danach etwas Hörbares, eine Art Rede und Stimme; aber offenbar nicht die Stimme eines Menschen, der durch Laute und in der Verlautbarung redet. Wer redet da als »der Logos? Welche Stimme ist das, der Logos? Wenn keine menschliche und daher keine lautliche, dann eine lautlose Stimme? Gibt es das? Gibt es dafür ein Hören? Das Lautlose hören wollen, ist das nicht wie in die Luft bauen wollen? »Hören« – d. h. doch etwas mit dem Ohr vernehmen. Wir hören z. B. den Lärm, der ins Ohr fällt. Anders als dieses Hören ohne Zutun und anders als das Hören wider Willen ist das Hören in der Weise des Hinhörens auf etwas, wobei wir dann, wie die Sprache es wendet, »ganz Ohr« sind. Oder sagt die Sprache, die noch rätselvoller ist im Verhüllen als im Enthüllen, sagt die Sprache, wir seien »ganz Ohr«, weil wir jetzt »das Ohr« und die Ohren vergessen haben – und nur hinhören, wobei wiederum nicht mehr das bloße Vernehmen wesentlich ist, sondern dies, daß das Vernehmliche uns mit- und an sich nimmt? Das Hinhören hängt gar nicht an

dem, was es gerade im Ohr hat. Dies, das gerade Vernommene und Vernehmliche, hat das Hinhören schon überhört. Das Hinhören gibt es sogar dort, ja dort erst rein, wo gar kein Vernommenes uns anfällt, wo noch gar nichts verlautet. Wir nennen dieses noch gar nichts ›hörende‹ Hinhören das Horchen. Wir scheinen dabei in besonderer Weise das Ohr und das Gehör anzustrengen. Und dennoch, was wäre alles Horchen, wenn wir nicht einem uns noch aufbehaltenen und an sich haltenden Anklang zuvor schon horchsam wären? Was wäre und wie könnte es erwachen, das Horchen und Aufhorchen, wenn wir nicht ehemals schon gehorsam sein könnten Solchem, was uns entgegenkommt und entgegenkommen kann? Was wäre alles menschliche Hören im Sinne des empfindungsmäßigen Vernehmens von Geräuschen, Tönen, Klängen und Lauten ohne das Hören im Sinne des gehorsamen Bezugs zum Begegnenden, ohne jenes Hören, das im Sprichwort genannt ist, das sagt: »Wer nicht hören will, muß fühlen«? Wie aber könnte uns in einem horchsamen Bezug zu Begegnendem überhaupt etwas entgegenkommen, ohne daß dieses auf uns Zukommende nicht uns schon hätte, insofern wir ihm irgendwie gehören? So wäre nur ein Hören, ein Horchen, ein Gehorchen zu Solchem, dem wir schon gehören in einer Hörigkeit, die nichts von Knechtschaft hat, weil diese ursprüngliche Hörigkeit, das Offensein für das Offene, die Freiheit selbst ist? Aber wer sind wir denn, wenn es so steht? Wer ist der Mensch, wenn es so steht? Dasjenige Wesen, das allein offen ist für das Offene und das nur zufolge dieser Offenheit sich auch gegen das Offene in gewisser Weise verschließen kann, indem er das Begegnende lediglich als Gegenstand und Objekt einläßt und in seinem Berechnen und Planen ihm vorgreifend auflauert. Wer ist der Mensch, wenn eine ursprüngliche Hörigkeit seines Wesens ihn zur Achtsamkeit bestimmt und alle Verstimmung aus der Mißachtung entspringt? Diese Frage möchte uns hier bedrängen.

Dennoch ist jetzt weit nötiger als sie, nötiger auch als ihre rasche Beantwortung, daß wir erst einmal so Einfaches

erfahren und durchdenken lernen, wie den Unterschied zwischen dem Hören als sinnlichem Empfinden von Schall und Laut mit dem Ohr und dem Hinhören als Horchen und dem Horchen als horchsamem Achten und als Gehorsam. Dieses horchsame Hören ist das eigentliche Hören, das im sonstigen Hören und auch im bloß akustischen Empfinden nicht etwa fehlt, sondern von uns nur vergessen ist. Deshalb wird dann, wenn wir im Sinne der technischen Wissenschaft physiologisch-psychologisch vom Akustischen ausgehen, alles auf den Kopf gestellt, indem wir fälschlicherweise meinen, das Hören mit Hilfe des leiblichen Gehörwerkzeuges sei das eigentliche Hören, und das Hören im Sinne des Gehorsams sei »natürlich« nur eine Übertragung ins Geistige und »natürlich« nur bildlich zu nehmen.

(Man kann im Bereich der technischen Forschung vieles und viel Nützliches feststellen, man kann sagen und zeigen, daß periodische Luftdruckschwankungen von einer bestimmten Frequenz als »Töne« empfunden werden, ohne daß diese Schwankungen jeweils in ihrer Form die reine Sinuskurve erreichen. Aus der Art solcher Feststellungen über das Gehör kann eine Forschung aufgebaut und eingerichtet werden, die schließlich nur Spezialisten der Sinnesphysiologie noch übersehen. Dagegen läßt sich über das eigentliche Hören vielleicht nur Weniges, aber jeden Menschen unmittelbar Angehendes sagen. Es gilt hier nicht zu forschen, sondern nachdenkend auf das Wenige zu achten, vor allem deshalb, weil die Besinnung auf das horchsame Hören sogleich erkennen muß, daß zum eigentlichen Hören auch dieses gehört: daß der Mensch sich verhören kann und oft das Wesentliche überhört; aber selbst dies vermag der Mensch nur, weil er als horchsamer schon anderem zugehört und nie sich selbst gehört.)

Wenn zum Hören im Sinne der Horchsamkeit und des Gehorsams unmittelbar nicht die Ohren gehören, dann hat es überhaupt eine eigene Bewandnis mit dem Hören und den Ohren.

Wir hören nicht, weil wir Ohren haben, sondern wir haben und können haben die Ohren, weil wir hören. Wir Menschen hören aber auch nur z. B. den Donner des Himmels, das Rauschen des Waldes, das Fließen des Brunnens, das Klingen des Saitenspiels, das Rattern der Motoren, den Lärm der Stadt, wir hören das nur, insofern wir dem allem in irgendeiner Weise gehören und nicht gehören. Wir haben Ohren, weil wir horchsam hören können und bei dieser Horchsamkeit auf das Lied der Erde hören dürfen, auf ihr Erzittern und Beben, das doch unberührbar bleibt von dem riesenhaften Lärm, den der Mensch auf ihrer vernutzten Oberfläche bisweilen veranstaltet. Das Hörendürfen auf das Lied der Erde bedingt es, daß unser Hören ein sinnliches ist, das der Sinneswerkzeuge, des Ohres, bedarf. Hören und Hören ist somit nicht das Selbe. Das bloß akustische Hören ist nicht das ἀκούειν, weder im Sinne des Anhörens einer Rede noch gar im Sinne des horchsamen Hörens auf den Λόγος. Was ist »der Logos«? Heraklit sagt das nicht und sagt es nirgends in all den uns überlieferten Sprüchen. Vermutlich hat er es nie gesagt in der Weise einer Erklärung und einer Begriffsbestimmung. Dennoch sagt Heraklit genug vom λόγος, allein schon in dem angeführten Spruch. Wir müssen dem nur recht nachdenken. Heraklit sagt:

»Wenn ihr nicht lediglich mich angehört, sondern horchsam auf den Λόγος gehört habt und also gehorsam geworden seid und gehorsam seid, dann . . .« Was ist dann? σοφόν ἐστιν – »dann ist (Einweisung in) das eigentliche Wissen«. σοφόν – σοφία hat ursprünglich dieselbe Bedeutung wie τέχνη – Sichauskennen in etwas, Bescheid wissen, nämlich den Bescheid, den eine Sache gibt, und dann wissen, was das Beschiedene ist für den Menschen; σοφός steckt in φιλόσοφος; σοφία in φιλοσοφία. Im griechischen σοφόν ist aber auch stets der Anklang an das σαφές, das bedeutet leuchtend – offenbar – hell. σοφόν ἐστιν – das Wissende – das Wissen ist und d. h. stets zugleich und gerade für die Griechen: das Zu-wissende steht – σαφές – leuchtend offenbar vor uns. Wir erläutern das σοφόν, wie es

Heraklit versteht, noch durch einen Hinweis auf die Fragmente 32 und 112, denen wir freilich eine ausführliche Auslegung nicht widmen können. Das Fragment 32 lautet:

ἐν τῷ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα.

»Das Eine, das einzig Zu-wissende, dem Gesagtwerden versagt es und gibt ihm sich doch dar zugleich, als das Sagbare im Namen des Zeus (des ›Lebens‹, d. h. des Aufgehend-Leuchtenden).«

Aus diesem Spruch entnehmen wir zuerst, daß λέγεσθαι – λέγειν eindeutig bezogen ist auf ὄνομα, nomen, Name, Nennung. Wir müssen allerdings, damit wir das Wort ὄνομα, Name, recht erfüllt und nicht zu leer und abgegriffen verstehen, ein Bedeutungsmoment mitdenken, das noch in der Wendung liegt: einen Namen haben, im Rufe stehen; der Name im Sinne von Ruhm, dies im hohen Sinne gedacht, nicht als bloßes Berühmtsein. Einen Namen haben, benannt sein, besagt dann: im Licht stehen – erhellt sein. Das Nennen ist das Erhellen, ins Licht bringen, ins Unverborgene. Von da aus kommt ὄνομα, Name, wie noch zu zeigen sein wird, in den Bezug zum λέγειν – »sagen«, wobei das bloß Sprachliche und Grammatische nicht das Erstwesentliche ist. Später freilich wird ὄνομα zu einem grammatischen Titel und bezeichnet im Unterschied zum ῥῆμα, dem Zeitwort, das Hauptwort, das Nomen. Jetzt aber achten wir auf τὸ σοφόν – das eigentlich Zu-wissende und das Wissen dessen.

Das Wissen – τὸ σοφόν, ἡ σοφία – ist: den Bescheid wissen, im Beschiedenen stehen. Dieses Wissen ist in sich schon auch das eigentliche Bereitsein zum Handeln und Tun, alles aber aus einem Hinhören. Im Fragment 112 heißt es:

καὶ σοφίῃ ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

»Und so besteht das eigentliche Wissen darin, das Unverborgene zu sagen und zu tun, aus dem Hinhorchen, entlang und gemäß dem, was von sich aus aufgehend sich zeigt.«

Wissen ist eigentlich in sich λέγειν καὶ ποιεῖν – wir übersetzen zunächst: sagen und tun (Wort und Tat). Wir lassen jedoch

offen, ob damit der Spruch schon recht gedacht ist; denn inwiefern λέγειν soviel wie »sagen« bedeutet und was »sagen« ist, wissen wir noch nicht, das fragen wir erst. Wir achten jedoch vor allem darauf, daß das Wissen als das sagend-tuende Im-Bescheid-stehen schwingt und webt in einem Hinhören κατὰ φύσιν, entlang und gemäß dem, was von sich aus aufgehend sich zeigt. Danach geht der horchsame Bezug, das Hören, irgendwie auf die φύσις. Kann man die φύσις »hören«? Aus dem Fragment 50 entnehmen wir bereits, daß es, wenn ein Wissen sein soll, gilt, auf den Λόγος zu hören. Nach dem Fragment 112 ist das Hören auf die φύσις gerichtet. Dann hätte gar der Λόγος eher eine Wesensverwandtschaft mit der φύσις als mit der Rede und der Sprache und dem Aussprechen?

Im gehorsamen Bezug zum Λόγος ist Einweisung in das eigentliche Wissen. Wir geben das Wort »Einweisung« erläuternd dazu, um anzudeuten, daß dieses Wissen nicht vom Menschen nur gemacht und durch ihn veranstaltet ist, daß es ihm wird, nämlich aus der Horchsamkeit auf den Λόγος durch diesen. Worin aber besteht dieses eigentliche Wissen, wenn es ist? Heraklit sagt: ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν.

ὁμολογεῖν – Heraklit stellt dasjenige, worin das eigentliche Wissen besteht, dem σοφόν ἐστιν voran; nicht nur das. Das ὁμολογεῖν, worin das λέγειν und λόγος genannt ist, kommt durch diese Fügung der Worte in die unmittelbare Nachbarschaft zum Λόγος: ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας – ὁμολογεῖν. Was bedeutet dieses Zeitwort? Wörtlich und ins Wesentlicheweisend meint es: das Gleiche sagen, was ein anderer sagt. Das könnte bedeuten: das von jemandem Gesagte, den Wortlaut nur nachschwätzen und leer wiederholen. Doch gerade dies meint ὁμολογεῖν nicht, woraus wir schon, wenn wir dies scharf beachten, erkennen, daß dieses λέγειν, sagen, und das λέγειν überhaupt das Wesen nicht im sprachlichen Ausdruck und in der Verlautbarung haben kann. ὁμολογεῖν, das Gleiche sagen wie ein anderer, bedeutet jedoch auch nicht nur dieses, daß einer das Gleiche meint, was ein anderer meint, so daß

irgendwo und irgendwann zwei gleiche Meinungen vorkommen. Vielmehr heißt *ὁμολογεῖν*: zu dem, was ein anderer sagt, gleichfalls stehen, es zu-gestehen und so im Zu-geständnis sein zum Gesagten des anderen. *ὁμολογεῖν* ist so eingestehen, daß das, was der andere sagt, sich als etwas zeigt, das, indem es sich zeigt, ein Zugeständnis verlangt. Das vom anderen Gesagte zugestehen und eingestehen ist dann in sich schon das Einverständnis mit dem anderen. *ὁμολογία* ist das zugestehende, eingestehende Einverständnis. Das Einverständnis besteht also nicht darin, daß im einen und im anderen die gleiche Meinung lebt und vorkommt, sondern daß der eine Mensch und der andere als die Verschiedenen, die sie sind, übereinkommen darin, daß sie sich das Selbe eingestehen als Solches, was sie angeht. *ὁμολογεῖν* — das Gleiche sagen wie ein anderer; jede Gleichheit, vor allem aber die Gleichheit der *ὁμολογία*, gründet in einer Verschiedenheit. Nur das Verschiedene kann gleich sein. Das Verschiedene ist gleich durch seinen je verschiedenen Bezug auf das Selbe. An diesem und seiner Selbigkeit hängt das Verschiedene in seiner Verschiedenheit und die Gleichheit des Gleichen. Hier gilt ein noch kaum gedachter Satz, der aber jetzt schon ausgesprochen werden muß, weil er in die rechtverstandene ›Logik‹ gehört: Je ursprünglicher die Selbigkeit des Selben, um so wesentlicher ist in einer Gleichheit die Verschiedenheit, desto inniger ist Gleichheit des Gleichen. *ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν*: im zugestehenden, eingestehenden Einverständnis besteht das eigentliche Wissen.

Doch wir müssen hinsichtlich eines jeden Einverständnisses noch ein Zweifaches klären, wenn wir es recht denken sollen. Zum Einverständnis gehört einmal das, womit, d. h. mit wem, das Einverständnis ein solches ist; und sodann das, worüber dieses Einverständnis jeweils ist, was es ist. Einverständnis kann über vielerlei sich ergeben, über diese und jene Sache, diesen und jenen Sachverhalt, diese und jene Aufgabe, diese und jene Verhaltensweise. Das nach dieser Hinsicht vielfältige Einverständnis kann zugleich noch wiederum verschie-

den sein, daß es Einverständnis ist zwischen Menschen, die sich eben durch dieses Einverständnis ferner oder näher stehen. Vielleicht aber steht der Mensch nicht nur mit Menschen im Einverständnis. Vielleicht auch und sogar gibt es ein Einverständnis, bei dem dasjenige, womit das Einverstehen besteht, das Selbe ist wie das, worüber das Einverstehen sich ergeben hat. Das ὁμολογεῖν wäre dann ein ausgezeichnetes. Und muß nicht das Einverständnis dort ein ausgezeichnetes sein, wo es das eigentliche Wissen – τὸ σοφόν – ausmachen soll? Womit ist dieses ὁμολογεῖν im Einverständnis? Heraklit sagt es: τοῦ λόγου ἀκούσαντας – im horchsamen Hören auf den λόγος ist das Wissen, das im Einverständnis steht – womit? Womit anders als mit dem λόγος selbst? Kann es eine ursprünglichere ὁμολογία geben als diejenige mit dem λόγος selbst? Offenbar nicht; hier ist das λέγειν ein solches, das das Gleiche sagt, was der Logos sagt. Aber was ist ὁ λόγος, »der Logos«? Heraklit sagt es nicht und sagt es doch, indem er sagt, worüber das eigentliche Einverständnis besteht, wenn es Einverständnis ist mit »dem Logos«.

ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

»Aus dem horchsamen Hören auf den Λόγος ist das Wissen, das darin besteht, mit dem Λόγος das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist Alles.«

Wiederholung

- 1) Der λόγος als Aussage über das Seiende durch die Idee (εἶδος) und die Kategorie im meta-physischen Denken (Platon, Aristoteles, Kant)

In den bisherigen Stunden wurde versucht, nach einigen Hinsichten den Ursprung der ›Logik‹ erkennen zu lassen. Dies geschah aus der Absicht, dadurch im rohen wenigstens kennt-

lich zu machen, in welcher Weise die Logik vom λόγος handelt; denn nicht der ›Logik‹ und nicht dieses Faches wegen, sondern um des Λόγος willen, und damit wir einen gemäßen Bezug zum Λόγος erlangen könnten, begannen wir mit den Erörterungen über die ›Logik‹. Von einem Wissen über das Wesen und die Tragweite des Ursprungs der ›Logik‹ bleiben wir dabei noch weit entfernt. Wir sollen jetzt nur darauf merken, daß gemäß dem gekennzeichneten Ursprung der ›Logik‹ diese als die Wissenschaft vom λόγος, den λόγος selbst nach besonderen Hinsichten auffaßt und den λόγος im fest begrenzten Umkreis dieser Hinsichten allein in seinen Formen und Weisen erkundet. Die besonderen Hinsichten, nach denen die Logik über den λόγος denkt, entstammen dem Ursprung der ›Logik‹. Sie verdankt ihr Wesen und ihren Bestand jener Einteilung des Wissens und des Wißbaren, die im Bezirk des platonischen und aristotelischen Denkens nötig wurde. Diese Einteilung ergibt die drei ›Wissenschaften‹ Physik, Ethik, Logik. Noch Kant sagt, diese Einteilung der Philosophie sei der Natur der Sache vollkommen angemessen. Dürfen wir nun *das* Denken, aus dem diese Einteilung entspringen mußte, als ›Metaphysik‹, genauer als den maßgebenden Beginn der Metaphysik auffassen, eine Auffassung, die jetzt weder ausführlich dargestellt noch eigens begründet werden kann, dann ist die Logik, kurz gesagt, nichts anderes als die metaphysische Betrachtung und Erklärung des λόγος. Diese Behauptung sagt zunächst nicht viel; ja, sie ersetzt erst nur etwas Ungeklärtes (das Wesen der Logik) durch ein anderes, gleichfalls Ungeklärtes, was jetzt ›metaphysische Betrachtung‹ heißt. Diese eigentlich nichts erklärende Bestimmung der Logik als der Metaphysik des λόγος gibt sich so als eine Auskunft der Verlegenheit. Aber die Verlegenheit, in die wir hier geraten, läßt sich nicht vermeiden, weil nämlich das, was Metaphysik ist, zu seinem wesentlichen Teil sich nur aufhellen läßt durch die Klärung des Wesens der ›Logik‹. Zugleich gilt jedoch auch das Umgekehrte: was die ›Logik‹ ist, läßt sich nur klarmachen aus dem Wesen der Meta-

physik. Wir bewegen uns somit im Kreis. Sobald das Denken auf eine solche Bahn des Kreisens kommt, ist dies oft, nicht immer, ein Anzeichen dafür, daß das Denken im Umkreis des Wesenhaften sich aufhalten kann oder doch seinen Randbezirken sich nähern darf.

Wir halten uns an den Satz, der zunächst eine bloße Behauptung bleiben mag: die Logik ist die Metaphysik des λόγος. Wir nehmen diesen Satz wie einen etwas unvermittelt und fast gewaltsam aufgestellten Wegweiser, der unser Nachdenken nur dahin richten soll, daß die Logik den λόγος in einer besonderen Hinsicht betrachtet, nämlich »metaphysisch«. Was dies sagen soll, muß sich aber doch im ungefähren wenigstens andeuten lassen, ohne daß wir uns in eine weitläufige Erörterung »über« die Metaphysik verlieren. Das ist in der Tat möglich, jedoch nur mit mancherlei Vorbehalten und so, daß vieles dabei ungeklärt bleibt.

Für die »Logik« ist der λόγος das Aussagen – λέγειν τι κατά τινος –, etwas über etwas aussagen. Damit etwas über etwas ausgesagt werden kann, muß dasjenige, worüber da und je ausgesagt wird, seinerseits schon angesprochen sein, angesprochen nämlich als das, was es ist. Der λόγος als Aussage ist daher in sich schon und d. h., ursprünglicher genommen, das Ansprechen von etwas, auf das hin, was das Angesprochene ist. Das, was etwas ist, als das erscheint es, gesetzt, daß das »ist« und »sein« irgendwie als Erscheinen erfahren wird. Als was etwas erscheint und sich zeigt, ist der Anblick, den es bietet, das Aussehen und Ansehen, in dem es steht. Das dort Erscheinende, z. B. jenes Haus dort, zeigt sich im Ansehen und steht im Aussehen von »Haus« und »Haushaftem« und ist so ein Haus. Das hier Erscheinende z. B. zeigt sich im Aussehen von Buch und Buchhaftem und ist so ein Buch. Das Aussehen, aus dem heraus etwas erscheint in dem, was es ist, enthält so das Was-sein des jeweiligen Seienden, kurz das Sein des Seienden. Platon ist es, der zum ersten Mal das Sein des Seienden vom Aussehen des Erscheinenden her und als dieses Aussehen ge-

dacht hat. Aussehen heißt griechisch εἶδος – ἰδέα – ›Idee‹. Das Aussehen, worin das erblickbar wird, was ein Haus überhaupt ist, nicht dieses und jenes sinnlich wahrnehmbare Haus, das Aussehen von Haushaftem ist etwas Nicht-Sinnliches, das Übersinnliche. Das Seiende von der Idee, vom Übersinnlichen her denken, ist das Auszeichnende des Denkens, das den Namen ›Metaphysik‹ bekommt.

Sagen wir die Aussage: ›dieses Haus ist hoch‹, dann liegt diesem Aussagen schon zugrunde das Ansprechen des Begegnenden auf das, was es ist, nämlich Haus, das εἶδος. λόγος bedeutet nun im Griechischen nicht nur Ansprechen, λέγειν, sondern zugleich und meistens, sogar vorwiegend, das in solchem Ansprechen Angesprochene. τὸ λεγόμενον – das Angesprochene ist nichts anderes als das Aussehen, εἶδος – ἰδέα. In gewisser Weise meinen so εἶδος und λόγος das Selbe. Mit anderen Worten: der als Ansprechen und Aussagen gefaßte λόγος ist im Hinblick auf die ἰδέα begriffen; der λόγος als Aussage genommen ist diejenige Auffassung des λόγος, die sich im Umkreis des Denkens bewegt, das das Seiende aus den Ideen denkt, d. h. metaphysisch. Der λόγος, den die Logik denkt, ist metaphysisch gedacht. Die Logik ist die Metaphysik des λόγος.

Zunächst wurde nur von außen her gezeigt, daß die Logik mit den beiden anderen Fächern der ›Philosophie‹ (Physik, Ethik) im Gesichtskreis des platonischen Denkens entstanden ist. Jetzt erkennen wir, was diese Herkunft aus Platons Denken für die Logik und den λόγος besagt. Die Voraussetzung dafür, daß der λόγος schrittweise gefaßt werden kann als das Ansprechen von etwas in seinem Was-sein, ist die von Platon vollzogene Bestimmung des Wasseins und des Seins als εἶδος und ἰδέα. Diese Bestimmung vollzieht sich so, daß vom Seienden aus das Seiende selbst auf das Sein entworfen und das Sein des Seienden als das Allgemeinste alles Seienden gedacht wird. Das Sein des Seienden in dieser Weise zu denken, ist das Auszeichnende aller Metaphysik. Solange die Metaphysik, in welcher Gestalt auch immer, das abendländische Denken in seinem Grund beherrscht – und das

geschieht bis zur Stunde –, solange wird der λόγος und alles Fragen nach dem λόγος durch die ›Logik‹ gemeistert, aber auch eingegrenzt.

Wie entschieden im Beginn der Metaphysik und dadurch zugleich maßgebend für alle maßgebende nachkommende Metaphysik der λόγος nach der gekennzeichneten Weise als Ansprechen und Aussagen umgrenzt wird, zeigt sich in einem Umstand, den wir noch längst nicht hinreichend durchdacht haben, dem wir aber auch heute noch so botmäßig sind, gleich, als sei er die selbstverständlichste Sache von der Welt. Der genannte Umstand besteht darin, daß diejenigen Bestimmungen des Seienden, in denen sich dieses nach seinem allgemeinsten Aussehen zeigt, daß also die Grundzüge des Seins des Seienden ›Kategorien‹ heißen. Das griechische Wort κατηγορία bedeutet »Aussage«, ja dieses Wort bedeutet dies nach Stamm und Zusammensetzung weit eher und eigentlicher als das Wort λόγος. κατ – αγορεύειν heißt: öffentlich, auf dem Markt und bei der Gerichtsversammlung einem etwas, dessen er schuldig und wovon er die Ursache ist, zusprechen, so daß dieses Zusprechen als Aussprechen eine Anklage oder einen Tatbestand kundgibt. κατηγορία ist die Aussage im Sinne des herausstellenden, kundgebenden, mitteilenden Aussprechens.

κατηγορία ist die Aussage im ausgezeichneten Sinne. Als Aussage gilt auch der λόγος. Nun bedeuten aber λόγος und κατηγορία nicht ohne weiteres das Selbe. Wohl dagegen erkennen Platon und Aristoteles, jener ahnend, dieser deutlicher, daß in jedem λόγος im Sinne der gewöhnlichen Aussage die κατηγορία waltet; in jeglichem Aussagen über jegliches Mögliche und Unmögliche waltet noch eine ausgezeichnete Aussage. Inwiefern?

Wir brauchen, um dies zu sehen, jetzt nur den vorhin bei der allgemeinen Kennzeichnung der ›Idee‹ vollzogenen Schritt noch entschiedener zu vollziehen. Wenn wir sagen: ›dieser Baum da ist gesund‹, dann wird, wenn wir sagen: ›dieser Baum da‹ schon gesagt, obzwar nicht ausgesprochen: ›dieses von sich

aus Anwesende«. Wenn wir sagen: »ist gesund«, dann wird darin schon gesagt, obzwar nicht ausgesprochen: »ist so und so beschaffen«. »Beschaffensein« und »von sich aus anwesen« – dies beides wird im λόγος über diesen Baum da schon zum voraus, und zwar notwendig, mitgesagt: denn wäre dies nicht gesagt, d. h. hier stillschweigend mitgedacht, dann könnten wir weder sagen: »dieser Baum da«, noch könnten wir sagen »ist gesund«. Dieses Selbe: »von sich aus anwesend« und »beschaffen sein« ist gesagt in der Aussage »dieses Haus dort ist hoch«; und so in allen ähnlichen Aussagen. Alles gewöhnliche Aussagen ruht und schwingt in solchem ausgezeichneten Aussagen, worin über das Seiende z. B. das Von-sich-aus-anwesen, das Beschaffensein, das Bezogensein und dgl. gesagt wird. Dies Gesagte sind die Grundzüge des Seins, dasjenige, von woher alles Seiende seine Herkunft hat: γένος. Platon nennt diese Grundzüge des Seins des Seienden die γένη oder εἶδη – die höchsten Ideen. Warum soll dieses ausgezeichnete Sagen, in dem ja ein Grundzug des Seins, wie Aristoteles dies ausdrückt, ἐμφαίνεται, zum Vorschein kommt, das Sagen, das zugleich alles gewöhnliche Aussagen trägt, nicht auch den Namen des eigentlichen Aussagens, der κατηγορία, erhalten? So wird das Wort κατηγορία zum Namen für das in jedem λόγος über jegliches Seiende ausgesagte Sein. »Sein« – Grundzug des Seienden, heißt »Aussage«, Ausgesagtes. Etwas durch und durch Befremdliches zeigt sich hier. Kategorie und Logos stehen in einem wesenhaften Bezug, den die griechischen Denker gar nicht eigens aufhellten oder gar begründeten. Platon und Aristoteles bewegen sich einfach in den Bahnen dieses Bezuges zwischen λόγος und Kategorie. Weshalb das möglich, ja sogar notwendig war, werden wir eines Tages fragen müssen, wenn eine Einsicht in das Wesen des λόγος uns selbst zu einer bedrängenden Notwendigkeit geworden ist.

Wenn wir jetzt nur vorläufig der Beziehung von Kategorie und λόγος nachdenken, lernen wir das sonst überhaupt nicht Begreifliche verstehen, daß die höchsten Bestimmungen für

das Seiende den Namen »Kategorien« tragen, d. h. Aussagen in dem erläuterten Sinne. Name und Sache der »Kategorie« haben sich später zum Teil umgebildet, z. B. veräußerlicht, so daß »Kategorie« nur ein äußerlich genommenes »Schema« und »Schubfach« bezeichnet, worunter etwas fällt. Seit Platon und Aristoteles, d. h. seit dem Beginn der Metaphysik als des Grundzugs des abendländischen Denkens, bleibt es das Anliegen dieses Denkens über das Seiende im Ganzen, die allgemeinsten Bestimmungen des Seins, d. h. die Kategorien, in einer »Kategorienlehre« aufzustellen und zusammenzustellen. Nur selten wird aber in der Geschichte der Metaphysik der Bezug zwischen Kategorie und Logos im Sinne der Aussage und des Urteils noch sichtbar.

Es ist kein Zufall, daß im Denken Kants, worin die Metaphysik den letzten entscheidenden Wandel erfährt, dieser Bezug zwischen Kategorie und Aussage ans Licht drängt. Kant wählt, dem Anschein nach und auch nach der Meinung vieler Ausleger und Kritiker, ganz willkürlich »die logische Funktion des Verstandes im Urteilen« (d. h. den λόγος als Aussage) zum »Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe«¹, d. h. der Kategorien. Aber darin, daß der λόγος zum Leitfaden der Aufstellung der Kategorien wird, zeigt sich nur das seit dem Beginn der Metaphysik wirksame Geschehnis, das sich kurz dahin aussprechen läßt: Die Logik ist der Leitfaden, ja der eigentliche Gesichtskreis des metaphysischen Denkens. Für Kant stand diese Rolle der Logik außerhalb jeder Frage, weshalb er auch dem Bezug zwischen λόγος und κατηγορία oder gar dem Ursprung und dem Grund dieses Bezugs nie eigens nachgedacht hat. Die Logik kann aber nur deshalb den Leitfaden und das Gesichtsfeld des metaphysischen Denkens bilden, weil die Logik ihrerseits nichts anderes ist als die Metaphysik des λόγος – dieser als die Aussage im eigentlichen Sinne, d. h. als κατηγορία, und d. h. als ἰδέα und εἶδος genommen. Gilt nun, wie

¹ Kant, a. a. O., Bd. III, S. 89–92.

das nach der Überlieferung unausweichlich ist, die Metaphysik als die höchste Gestalt des tiefsten Denkens, dann muß doch in der ›Logik‹, gerade wenn sie die Metaphysik des λόγος ist, das Wesen des λόγος am tiefsten gedacht sein. Von hier aus gesehen wird dann das vorplatonische Denken zum vor-metaphysischen Denken, zu jenem, das noch unvollkommen zur Metaphysik erst unterwegs ist. Was die vorplatonischen Denker über den λόγος gesagt haben, kann nur aus der späteren Metaphysik her gedacht werden. So ist es auch geschehen und geschieht noch. Ja, wir verdanken es sogar der Metaphysik und ihrem Denken über den λόγος, daß uns überhaupt Aussprüche der vorplatonischen Denker, insbesondere die des Heraklit, über den λόγος erhalten geblieben sind.

2) Rückgang durch den λόγος als Aussage zum vor-metaphysischen Λόγος. Fragment 50.

Auf dem Weg, den unsere Überlegungen zu gehen versuchen, um das Wesen des Λόγος zu denken, ist jedoch ein anderes Vorgehen nötig. Wir nehmen die ›Logik‹ nicht wie eine von Gott gegebene und endgültig entschiedene, höchstens abwandelterbare Lehre vom λόγος. Wir fragen durch die Logik hindurch nach dem Λόγος und fragen genauer, wie es denn möglich geworden sei, daß der λόγος als Aussage zur Rolle des Leitfadens für die Auffindung der Grundzüge des Seienden innerhalb der Metaphysik gelangen konnte. Wir denken dem nach, ob und wie vor der Entstehung der ›Logik‹ innerhalb der Metaphysik, ob und wie vor der Metaphysik über den Λόγος gedacht worden ist. Wenn wir zu verstehen suchen, was ein vorplatonischer Denker, nämlich Heraklit, über den Λόγος dachte, dann stellen wir die metaphysische Auffassung vom λόγος auf die Seite. Doch diese Ausschaltung des Gesichtskreises der Metaphysik ist zunächst nur etwas Negatives. Überdies brauchen wir dann doch auch wieder einen Gesichtskreis, innerhalb dessen das, was Heraklit vom λόγος sagt, sichtbar und

faßbar und sagbar wird. Doch über diesen hier leitenden Gesichtskreis läßt sich unmittelbar nichts berichten. Innerhalb seiner stoßen wir freilich auf ein Rätsel. Dieses allein gilt es festzuhalten. Das Rätsel besteht darin, daß für die Griechen λόγος von früh an »sagen« und »reden« bedeutet, daß aber gleichwohl dieses nicht die ursprüngliche Bedeutung von λόγος ist, ja, daß sogar um die Zeit, da sich der metaphysische Begriff des λόγος schon verfestigt hat, zugleich noch etwas von der ursprünglichen Bedeutung im Begriff des λόγος erhalten bleibt.

Es liegt zunächst nicht daran, dieses Rätsel der Mehrdeutigkeit des λόγος zu lösen, sondern es gilt nur, daß wir dieses Rätsel erst einmal anerkennen und von ihm uns leiten lassen.

Wir hören jetzt nach einer eigens gewählten Folge einige Sprüche des Heraklit, die vom λόγος handeln. Der erste ist das Fragment 50; es lautet:

οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι.

(Wir lassen in der vorläufigen, aber bereits doch verdeutlichenden Übersetzung das entscheidende Wort Λόγος unübersetzt; sofern wir das andere Wort, das ebenfalls nach dem Λόγος lautet, ὁμολογεῖν, mit »sagen« übersetzen, soll durch diese Übersetzung noch nichts über das Wesen des Λόγος entschieden sein.) Die Übersetzung lautet:

»Habt ihr nicht bloß mich gehört, sondern habt ihr (dem Λόγος gehorsam) auf den Λόγος gehört, dann ist Wissen (das darin besteht), mit dem Λόγος das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles.«

In dem Spruche ist die Rede von einem Hören. Dieses soll, wenn es ein rechtes sein soll, sich nicht auf die Verlautbarungen des Denkers richten, sondern auf den Λόγος. Somit ist der Λόγος doch unbestreitbar, wenn auf das Hören bezogen, ein Hörbares, also wohl eine Art Sagen und Wort. Im rechten Hören auf den Λόγος entspringt und ist auch das rechte Wis-

sen – σοφόν. Dieses besteht, weil es ja in einem Bezug zum Λόγος gründet, im ὁμολογεῖν; wir übersetzen ›wörtlich‹ das Gleiche sagen, was der Λόγος sagt. Man wird schwerlich bestreiten können, daß hier Λόγος und ὁμολογεῖν aus dem Umkreis des Sagens und Hörens gedacht sind. Doch was heißt Sagen und Hören? Das Hören ist die Sache der Ohren. Wer Ohren hat zu hören, der höre. Aber was sind die ›Ohren‹? Die anatomisch und physiologisch vorfindlichen Ohren machen nicht und bewirken nicht das Hören, nicht einmal dann, wenn wir es als ein Vernehmen von Lauten und Schällen und Geräuschen fassen. Das Vernehmen ist weder anatomisch auffindbar noch physiologisch nachweisbar noch überhaupt biologisch faßbar. Wäre nicht dieses Vernehmenkönnen, was wäre dann das Ohr und der ganze Gehörapparat? Das Hören als Empfinden von Lauten geschieht stets auf dem Grunde desjenigen Hörens, das ist ein Hören auf etwas im Sinne des Horchens. Unser Horchen aber ist jeweils in sich schon in irgendeiner Weise horchsam auf das Zu-hörende, bereit dafür oder auch unbereit, irgendwie ein Gehorsam. Das Ohr, das nötig ist zum rechten Hören, ist der Gehorsam. Das Hörbare, das horchsame Vernehmbare braucht nichts Lautliches und Geräuschhaftes zu sein. Worin der Gehorsam besteht, können wir so leicht nicht sagen. Aus dem Spruch des Heraklit entnehmen wir nur, daß im horchsamen Hören auf den Λόγος, der im Unterschied zur menschlichen Rede des Denkers wohl keine Verlautung ist, das Wissen entspringt, welches Wissen besteht im ὁμολογεῖν – das Gleiche sagen, was ein anderer, d. h. hier, was der Λόγος sagt. Das Gleiche sagen meint hier nicht nachschwätzen, sondern so nachsagen, daß in verschiedener Weise das Selbe gesagt wird, und zwar in einer Weise, durch die das Nachsagen dem Vorgesagten nachfolgt und ›folgt‹, d. h. gehorcht und folgsam ist: gehorsam. So bestünde vielleicht der Gehorsam im ὁμολογεῖν, in dem folgsamen Nachsagen. Doch was wird in diesem Nachsagen, das das eigentliche Wissen sein soll, gesagt?

§ 5. *Drei Wege zur Beantwortung der Frage:
Was ist der Λόγος?*

a) Erster Weg: Der Λόγος als Eins und Alles. Der Zugang zum Λόγος als Sein durch das ἐν πάντα εἶναι im Fragment 50

Der Λόγος sagt offensichtlich nichts Beliebigen und Vereinzelt. Er sagt etwas über ›Alles‹ und sagt, es sei Eins. Über mehr als über das Alles kann nicht gesagt werden. Und Einfacheres als das darüber Gesagte, daß es Eins ist, kann auch nicht gesagt werden. Dieses Weitestreichende und Einfache zugleich sagt der Λόγος.

Wie leicht läßt sich dieser Satz aussprechen: Eins ist Alles! Die flüchtige Oberflächlichkeit des ungefähren Meinens kann sich in diesem Ausspruch treffen mit der zögernden Vorsicht des fragenden Denkens. Das eilige Erklären der Welt durch eine überall jederzeit richtige Formel kann sich des Satzes »Eins ist Alles« bedienen. Aber auch die ersten, alles Geschick des Denkens entscheidenden Schritte eines Denkers können sich in diesem Spruch verschweigen. Wie dürften da *wir* jetzt, *wir*, die Unvorbereiteten und durch vielerlei historische Kenntnisse nur noch ratloser Gewordenen, uns einfallen lassen, geradehin auf dieses ἐν πάντα εἶναι, Eines ist Alles, zuzugehen, um dem Satz einen gerade *uns* eingängigen ›Sinn‹ zu entreißen oder, falls er ihn nicht anbietet, ihm einen solchen unterzuschieben?

ἐν – »Eins« – Was heißt dies? Der Zahl nach ›eins‹, also eins statt zwei und drei. Oder meint ἐν nicht die Einzahl, die Eins, sondern »das Eins«, was wir denken, wenn wir sagen: »Eins und das Selbe«? Aber auch hierbei ist nicht ohne weiteres klar, was das Eins bedeutet, wenn es gar noch ein Anderes sagen soll als das hinzugefügte Wort ›das Selbe‹. ἐν πάντα εἶναι – »Eins und das Selbe ist Alles« – meint dies vielleicht: Alles ist einerlei? Bedeutet ›Eins und das Selbe‹, von allem gesagt, die Auslöschung aller Unterschiede? Alles, πάντα, träfe sich dann im

Unterschiedlosen. Das aber ist die Gleichgültigkeit der Leere des nichtigen Nichts. Oder meint das $\epsilon\nu$ weder die Eins der Einzahl noch das Eins der Selbigkeit, meint es eher das Eins im Sinne des Einen, das so heißt, weil es eint und vereint. Aber wie und nach welcher Hinsicht ist dann dieses einende Eine zu denken? Ist das Einende, das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, das alles eint, ein von dem »Alles« noch verschiedenes Band? Dann wäre ja wiederum das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, das Alles, nicht das All. Das Eine Einende stünde so dem Alles gegenüber und waltete darüber. Das $\epsilon\nu$ wäre das Eine und das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ das Andere, und es wären zwei und nicht $\epsilon\nu$ – Eins.

Oder ist das $\epsilon\nu$, das Eins, im Sinne jenes Einen, das als das Einende von Allem sich selbst eint mit dem Vereinten, so daß das Band nicht darum und darüber geschlungen ist, sondern sich selbst in das Vereinte einbindet? Wie sollen wir dieses einigende Eine dann denken?

Oder meint $\epsilon\nu$, das Eins, soviel wie das Eine, das Einzige, nämlich das alles Andere Ausschließende, aber es so Ausschließende, daß es das Andere, das Alles ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$) doch gerade einschließt? Dann wäre nicht ein bloßes Vereinigen des Mannigfaltigen, nicht nur ein Zusammenhalt des Vielen, sondern das Vereinen, das ursprünglich Alles in seinem »Einen« einbehält.

Wie dunkel und ohne Anhalt für ein gefügtes Denken ist doch das leichthin aussprechbare $\epsilon\nu$? Vielleicht dürfen wir die genannten Bedeutungen des $\epsilon\nu$, die Eins der Einzahl, das Eins der Selbigkeit, das Eins der einigenden Einheit, das Eins der Einzigkeit gar nicht voneinander trennen und nicht durch ein Entweder-Oder jeweils voneinander ausschließen. Vielleicht sind all die genannten Bedeutungen des $\epsilon\nu$ in dem $\epsilon\nu$, das Heraklit denkt, mitgedacht. Aber dann verschärft sich für uns nur die Frage dahin: in welcher Einheit und Eins sind die genannten unterschiedenen Bedeutungen des $\epsilon\nu$ selbst vereint? Es ist leicht zu sehen, daß alle Fragen nach der möglichen Bedeutung des $\epsilon\nu$ wiederkehren, wenn wir versuchen, nun auch das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ entsprechend klar gefügt und bündig zu denken.

Meint πάντα nur das Alles im Sinne einer irgendwie abgeschlossenen Summe des möglichen Vielen? Ist das ›Alles‹ nur die Anhäufung von Jeglichem und des Verschiedensten? Ist das ›Alles‹ das Gesamt des wirklichen und möglichen Vielerlei? Ist das ›Alles‹ das Ganze der vielfach verteilten und teilbaren Teile? Worin besteht dann die Ganzheit des Ganzen?

Was sollen wir zur Bestimmung der neuerdings vielberufenen ›Ganzheit‹ beibringen, wenn die Einheit und das Wesen des Einen unbestimmt bleibt? Es ist leicht gesagt, das Ganze bestimme die Teile und ihre Teilbarkeit in der Einteilung und sei daher nicht erst das Ergebnis der Anhäufung von Stücken. Auch leuchtet es einigermaßen ein, daß die Art, wie die Stückzahl der Stücke eine Summe erst ergibt, anders ist als die Art, wie das Ganze die Fügbarkeit seiner Teilungen und Teile bereits und allein vorgibt. Diese Unterscheidung von Summe und Ganzheit, die dem Denken längst bekannt ist, gibt uns in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit kaum eine Hilfe, das πάντα, das Alles, und seinen Bezug zum ἓν zu denken.

Wir sehen aus dem, was jetzt über das ἓν und das πάντα erörtert worden, daß diese Worte vermutlich Wesentliches nennen, daß sie aber auch in dem Grade, als sie Wesentliches meinen, zugleich vieldeutig und leer bleiben und zuweilen nur als bloße Wortschälle gesprochen sind. Immer wieder versucht sich das Denken daran, gerade mit Hilfe des Satzes ἓν πάντα εἶναι über das ἓν und das πᾶν eine Klarheit und einen festen Grund zu schaffen. Immer wieder aber auch flattern diese Versuche auseinander und finden sich dann wieder zu neuen Mischungen zusammen. Es genügt hier, den einen Titel ›Panthemus‹ zu nennen, um die vielfachen Bemühungen des Erfahrens und Denkens in Erinnerung zu bringen, die eine Klärung des ἓν πάντα εἶναι anstreben und daraus eine Erklärung des Weltganzen erhoffen. Das seltsam Verschwommene und Vergebliche all dieser Bemühungen kann nicht weggeleugnet werden. Aber es ist auch an der Zeit zu fragen, worin dieser unleugbare Tatbestand seinen Grund hat. Der

Grund liegt darin, daß das Denken vergißt und bisher vergessen hat, erst einmal den Maßraum aufzusuchen, aus dem die gefährlich harmlosen Wörter *ἐν* und *πάντα* überhaupt ihr Nennbares und Bestimmbares empfangen.

ἐν und *πάντα* sind genannt in dem, was aus dem *λόγος* selbst vernehmlich wird, und dies lautet: *ἐν πάντα εἶναι*: daß Eins Alles sei. Im Sein und als Sein eint das Eins das Alles, das ist. Das Alles ist das Seiende, das im *ἐν* den Grundzug seines Seins hat. Wie also sollen wir je zu einer gemäßen Erfassung des *ἐν* und des *πάντα* hinfinden, solange wir nicht das, worin sie weben und wesen, eigens und klar denken? Das *πάντα* als das Seiende im Ganzen und das *ἐν* als der Grundzug des Seienden weben und wesen im Sein. Wir müssen doch wohl erst fragen, wie denn das Sein, das *εἶναι*, in dem *ἐν πάντα εἶναι* gedacht ist, oder gar, wie es allein nach der Denkweise des Heraklit gedacht werden muß. Solange wir uns hier nicht aufmachen, das *εἶναι*, das Sein, nach der Weise des Heraklit und des anfangenden griechischen Denkens zu denken, ja dieses Denken in der Richtung seiner Bahn und seines Bereiches auch nur zu ahnen, solange bleibt jede Bemühung, das *ἐν* und das *πάντα* zu denken und denkend zu erfahren, durchaus vergeblich.

Achten wir jetzt auf das Ganze des Spruches, der vom rechten Hören auf den *λόγος* spricht:

οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

Wir erkennen, daß der Spruch in das Wort *εἶναι* ausklingt. Doch das *εἶναι* (Sein), das in der Wörterfolge des Spruches das letzte der Wörter ist, bleibt im Ganzen des Spruches das Erste aller Worte, das Erste nach dem Rang und der Würde und der Weite des Sagens. Der Spruch des Heraklit spricht aber doch nicht über das Sein, sondern er handelt vom *λόγος* und vom *ὁμολογεῖν*. Dieses, das folgsame Sagen, worin das eigentliche Wissen besteht, sagt das Gleiche, was der *λόγος* sagt. Der *λόγος* sagt das *ἐν πάντα εἶναι* – immer vorausgesetzt, daß der *λόγος* ein Sagen ist und nur dieses. Das *ἐν πάντα εἶναι* ist im horchsamen

Hören auf den λόγος aus diesem her vernommen. Das ἔν πάντα εἶναι kommt aus dem λόγος. Es ist das im Hören auf den λόγος Vernehmliche und somit das dem λόγος Entnommene. Wie aber soll das ἔν πάντα εἶναι dem λόγος entstammen, wenn es nicht zu ihm gehört? Wie soll das ἔν πάντα εἶναι zum λόγος gehören, wenn nicht der λόγος selbst das ἔν πάντα εἶναι in sich verwahrt? Wie aber soll er es verwahren, wenn Er selbst nicht dem ἔν πάντα εἶναι gemäß und wenigstens ebenbürtig ist? Was kann aber der λόγος selbst ›außer‹ und ›neben‹ dem ἔν πάντα εἶναι noch sein? Das πάντα als das Ganze des Seienden west im Sein. Insgleichen und erst recht west das ἔν als der Grundzug des Seienden im Sein. So kann der λόγος, der sich im ἔν πάντα εἶναι vernehmen läßt, auch als nichts anderes wesen denn als das Sein selbst. Aber der λόγος ist doch nach der bisherigen Auslegung wenigstens das Sagende, das Wort und der Wort-sinn. Das ἔν und das πάντα und das εἶναι dagegen sind nichts λόγος-artiges in diesem Sinne, d. h. nichts Wortartiges, sondern höchstens das, was im λόγος gesagt ist. Allein, solange wir in solcher Weise hin und her denken, versteifen wir uns unbesehen immer noch auf diejenige Bestimmung des λόγος, die die ›Logik‹ festgelegt hat, indem sie den λόγος als die Aussage und so überhaupt als ›Sagen‹ denkt und dabei vorgibt zu wissen, was das ›Sagen‹ sei. Wir finden diese Bestimmung des λόγος überdies auch ohne weiteres einleuchtend, weil ja λέγειν und λόγος in der Tat von früh an bei den Griechen »reden« und »sagen« bedeuten. Doch all dem entgegen ergibt sich auch wieder gleich unbestreitbar aus dem Spruch des Heraklit, daß das ἔν πάντα εἶναι irgendwie dem λόγος selbst entstammt. Der λόγος selbst muß also das ἔν, das πάντα, das εἶναι, jedes in sich und alle in ihrem Bezug wesen lassen. Der λόγος selbst muß in der Weise ihres Wesens und somit im Wesen des Eins, des Alls, des Seins walten.

Ob es nicht endlich an der Zeit ist, einmal dies zu bedenken, daß uns das, was sich da aus dem λόγος und vielleicht als dieser selbst enthüllt, das ἔν πάντα εἶναι, daß uns eben dieses und nur

dies den rechten Wink gibt, das Wesen des Λόγος zu fassen, rein nach dem, was er selbst von sich über sich vernehmen läßt? Ob es nicht an der Zeit ist, alle gewohnten Hinsichten und Ansichten der späteren und durchgängig metaphysischen Deutungen des λόγος auf die Seite zu stellen?

Was sagt uns dann das ἐν πάντα εἶναι, wenn in diesem Vernehmbaren der Λόγος selbst aufgeht und sich zeigend sich vernehmlich macht? Was sagt uns dann, wenn wir dies bedenken und festhalten, das ἐν πάντα εἶναι über den Λόγος selbst? Wenn wir jetzt versuchen, aus dem ἐν πάντα εἶναι das Wesen des λόγος zu ersehen, erinnern wir uns freilich daran, daß doch das ἐν πάντα (εἶναι) durch und durch vieldeutig geblieben ist. Vor allem aber haben wir davon abgesehen, auch noch die unbestimmte Vieldeutigkeit des dritten Wortes εἶναι weitläufig darzutun. Gleichwohl bleibt in aller Unfaßbarkeit des ἐν und des πάντα und ihres Bezuges und gar des Bezugsgrundes dennoch dies als Faßbares übrig, daß hier genannt wird das Einen und Vereinen des All, d. h. dessen, was ist, also des Ganzen des Seienden. Das Einen und Vereinen in Bezug auf das Seiende im Ganzen und d. h. zugleich in Bezug auf das Seiende als solches muß dann auch der Grundzug des Λόγος sein, wenn anders das ἐν πάντα εἶναι als das zu Vernehmende aus dem Λόγος und als der Λόγος vernehmlich wird.

b) Zweiter Weg: Der Zugang zum Λόγος durch den ursprünglichen Wortsinn des λέγειν. Der Λόγος als Lese und Sammlung

Was heißt nun eigentlich λόγος und λέγειν, wenn das Wort, wie wir behaupteten, ursprünglich mit Sagen und Aussagen, mit Rede und Sprache nichts zu tun hat? λέγειν, das lateinische legere, ist dasselbe Wort wie unser Wort ›lesen‹, aber nicht das ›lesen‹, das von uns sogleich auf die Schrift und damit auf das geschriebene Wort und so wiederum auf Rede und Sprache bezogen wird. ›Lesen‹ verstehen wir jetzt und hier und künftig in einem weiteren und zugleich ursprünglicheren Sinne: ›die

Ähren auf dem Acker lesen<; >die Weintrauben lesen im Rebberg<; >das Holz lesen im Wald<. λέγειν, lesen, λόγος, die Lese. So wie aber das griechische Wort λόγος bedeutet λέγειν und λεγόμενον, so bedeutet auch das deutsche Wort >die Lese< einmal den Vollzug des Lesens, z. B. die in Gang befindliche Weinlese, dann aber auch das Gelesene im Sinne des Ertrags eines Lesens, so, wenn wir von einer >Spätlese< als einer verfügbaren Weinsorte sprechen.

(Wenn doch endlich nach allen Hinsichten und Folgen der Versuch glückte, im Durchdenken das Wesen des λόγος rein nach der jetzt gezeigten Bedeutung des λέγειν zu denken, d. h. den dadurch gewiesenen Denkbereich zu entfalten!)

Mit der bloßen Angabe der anschaulich belegbaren Wurzelbedeutung zu λέγειν = lesen im Sinne von Ährenlesen ist allerdings nicht viel getan und noch weniger gewonnen. Es gilt vielmehr, daß wir uns das jetzt gemeinte Lesen nach seinen Grundzügen aufhellen; daß wir aber auch versuchen, am Leitfaden des so zu denkenden Lesens das λέγειν und den λόγος aus dem griechischen Erfahrungs- und Denkbereich zu verdeutlichen. Wir fragen daher ein Zweifaches:

1. Was liegt im Lesen?

2. Inwiefern gibt uns das rechtverstandene Lesen, λέγειν, einen Hinweis, um so den Λόγος zu denken, insofern er sich selbst als das ἐν πάντα εἶναι enthüllt?

Zu 1. Was heißt >lesen<? Lesen ist Aufnehmen und Aufheben vom Boden, ist Zusammenbringen und Zusammenlegen und dergestalt das λέγειν, Sammeln. Das aufgehobene Zusammengelegte aber wird im Lesen nicht nur zusammengebracht im Sinne einer dergestalt irgendwann beendeten Anhäufung. Das Lesen hat sein Ende erst in jenem Aufheben, das das aufgenommene Eingebachte aufbewahrt. Lesen ist zugleich Aufheben im Sinne des Aufnehmens vom Boden und Aufheben im Sinne des Aufbewahrens; mit diesem erst kommt das Lesen an sein Ende. Recht besehen hört aber das Lesen mit dem aufhebenden-einbringenden Aufbewahren nicht auf; viel-

mehr beginnt das rechte Lesen bereits aus dem aufbewahren-den Aufheben, insofern das Lesen im vorhinein es auf ein solches einbringendes Aufbewahren absieht und von ihm her ständig bestimmt bleibt. Das Lesen hat in sich den vorwaltenden Grundzug des Bewahrens. Zugleich ist aber noch ein anderer Zug am Lesen in den Blick zu fassen. Das Lesen ist nicht ein beliebiges kurzgreifendes, vom je Vorliegenden zum nächsten hastendes Aufraffen; das aufhebende Einbringen ist stets ein sorgfältiges Einholen. Dies aber wird nur möglich auf dem Grunde des vorauswaltenden Ausholens, welches Ausholen jeweils seine Weite und Enge hat aus dem, was es aufzubewahren gilt und wofür die Sorge getragen wird. All die genannten Züge und Bezüge müssen wir in eins denken, wenn wir auch nur ungefähr das Lesen in seinem vollen Sinn denken sollen.

Statt ›lesen‹ in dem erläuterten Sinne können wir auch sagen: ›sammeln‹; dieses Wort ist sogar eindeutiger in Bezug auf das, was jetzt mit ›lesen‹ gemeint ist, da wir sonst ›lesen‹ sogleich auf die ›Schrift‹ beziehen. Andererseits verführt die Rede vom ›sammeln‹ gerade allzu leicht dazu, das ›Lesen‹ nur äußerlich als ein bloßes Zusammenraffen zu nehmen. Die Lese ist jedoch die einholend-ausholende Sammlung, deren Sammeln bereits zusammengehalten wird durch das, was das Aufzubewahrende und zur Aufbewahrung Bestimmte ist. Von da her muß jedes rechte Sammeln schon sich selbst zusammen-genommen haben, d. h. gesammelt und bei sich in seiner Bestimmung versammelt sein. In der Lese waltet diese ursprünglich gesammelte Ver-sammlung auf das zu Bewahrende. Die so verstandene Ver-sammlung ist die ursprüngliche Gesammeltheit und ›Sammlung‹, die in jedem aufnehmenden Sammeln bereits west.

Dieses wunderbare Wort ›Ver-sammlung‹ kennen wir freilich nur noch in einer arg beschränkten und gewöhnlichen Bedeutung. Jetzt dagegen denken wir es in dem geklärten Sinne der Lese, wobei wir vor allem darauf achten, daß jetzt die Sammlung nicht das bloß dazukommende Zusammenbringen

ist, sondern die ursprüngliche Gesammeltheit des Aufzubewahrenden meint, aus der alles Sammeln entspringt und in der es gehalten bleibt, d. h. ver-sammelt, d. h. aus ursprünglicher Sammlung gesammelt und in sie geborgen ist. Denken wir diese alles Sammeln und Lesen durchwaltende ›Ver-sammlung‹, dann geben wir diesem Wort eine einzige Würde und Bestimmtheit. Ver-sammlung ist das ursprüngliche Einbehalten in einer Gesammeltheit, welches Einbehalten erst alles Ausholen und Einholen bestimmt, aber auch alle Verstreuung und Zerstreuung erst zuläßt. Die so verstandene Versammlung ist das Wesen des Lesens und der Lese. Lese und Sammlung so gedacht sind ursprünglicher als das Verstreute und die Zerstreuung. So wie alle echte ›Konzentration‹ nur möglich ist aus einem schon waltenden und konzentrierenden Zentrum, so ist alles gewöhnliche Sammeln getragen und gefügt von einer Versammlung, die das Gesamt des Ausholens, des Aufhebens, Einbringens und Einholens, des Aufnehmens durchwaltet und d. h. auch hier und eigentlich ›sammelt‹. Es ist für uns in der Tat nicht ganz leicht, sogleich ›das Sammeln‹ in diesem ursprünglichen, ursprungsgebenden und vollen Sinne zu denken, weil wir gewohnt sind, im Sammeln lediglich das in gewisser Weise stets nur nachträgliche Zusammenschieben und Zusammenreiben eines Zerstreuten zu sehen.

Zu 2. Wenn wir versuchen, das Lesen und die Lese, das Sammeln und die Versammlung in dem erläuterten Sinne zu denken, dann gelangen wir vielleicht einmal dahin, das ursprüngliche Wesen des Λόγος zu ahnen und d. h. sein Wesen in eins mit dem zu denken, was die frühen Denker der Griechen zugleich mitgenannt haben, wenn sie den Namen Λόγος gebrauchen: φύσις – ἀλήθεια. Aus dem Spruch des Heraklit entnehmen wir, daß der λόγος sich enthüllt als das ἐν πάντα εἶναι – als das alles vereinende Eine. Es bedarf jetzt wohl kaum noch eines besonderen Hinweises darauf, daß der Λόγος, als ursprüngliche Lese und Versammlung gedacht, sich überhaupt nicht als etwas anderes enthüllen kann denn als das ver-

einende Eine. Doch mit all dem stehen wir erst am Beginn des Versuches, den Λόγος zu denken. Nur eines ist jetzt schon gewonnen, daß die geläufige Bedeutung von λέγειν und λόγος – im Sinne von Aussagen, Sagen, Rede und Wort und Wortsinn – nicht das ursprüngliche Wesen des Λόγος zum Erscheinen bringt. Wir sehen aber auch schon dies, daß die geläufige Bedeutung von λόγος als Rede und Aussage nicht geeignet ist, das nunmehr gezeigte Wesen des λόγος als Lese und Versammlung zugänglich und verstehbar zu machen; daß sich umgekehrt dagegen sehr wohl ein Weg bieten könnte, um aus dem ursprünglich gedachten λέγειν – lesen als sammeln – die geläufige Bedeutung von ›lesen‹ als Aufnehmen und Fassen der Schrift und des geschriebenen Wortes und des Wortes und der Rede überhaupt verstehen zu lassen.

Wiederholung

- 1) Erweiterte Rückbesinnung auf den λόγος im Horizont der meta-physischen Ideenlehre und auf das zu-denkende vormetaphysische Wesen des Λόγος als Nennung des Seins

Die Logik denkt den λόγος als die Aussage. In der Aussage wird etwas als etwas angesprochen. Jenes, woraufhin das jeweils Ansprechbare überhaupt angesprochen wird, macht dasjenige aus, was das Anzusprechende ist. Das, was etwas ist, das Was-sein von etwas (das Haushafte eines Hauses, das Blühen einer Blüte z. B.) faßt Platon als die ἰδέα, das Aussehen, das Gesicht, das etwas zeigt, so zwar, daß es sich darin in seinem Was-sein zeigt. Diese ›Gesichter‹ der Dinge und jeglichen Seienden sind jedoch, nach ihrer Sichtbarkeit beurteilt, nicht in einem sinnlichen Sehen erblickbar, sie sind nicht-sinnliche Gesichte, das Übersinnliche. Nennt man das Sinnliche in der weitesten Bedeutung das ›Physische‹, dann sind die Ideen als die übersinnlichen Gesichte des Seienden das Meta-physische.

Den λόγος als Ansprechen von den Ideen her begreifen, heißt den λόγος metaphysisch denken. Daher bestimmen wir die

Logik, die den λόγος in solcher Weise denkt, als die Metaphysik des λόγος. Sonst gilt die Logik als die Lehre vom Denken. Die Logik ist allerdings die Lehre vom Denken in dem jetzt tiefer gemeinten Sinne, daß sie für das abendländische Denken den ihm eigenen Gesichtskreis des ›Metaphysischen‹ offenhält; denn der λόγος der Logik prägt und trägt die Unterscheidung des Übersinnlichen und des Sinnlichen und umgrenzt so die Möglichkeiten des metaphysischen Denkens überhaupt. Das Ansprechen von etwas als etwas macht es, daß ich im Ansprechen etwas als etwas nehme, etwas für etwas halte. »Ich halte etwas für etwas« heißt lateinisch reor. Das entsprechende Vermögen, etwas für etwas zu halten, heißt ratio. Man übersetzt dieses Wort mit ›Vernunft‹ und setzt Vernunft, ratio, λόγος, in ihrer Bedeutung einander gleich. Sagen wir, ›das Logische‹, ›das Rationale‹, ›das Vernünftige‹ seien das Selbe, dann sagen wir nicht nur drei verschieden lautende Wörter als die Bezeichnungen für die selbe Bedeutung, sondern in ›λόγος‹, ›ratio‹, ›Vernunft‹ ist zumal das wesende Geschick, die ganze Geschichte der abendländischen Metaphysik gegenwärtig. Etwas für etwas halten und ausgeben ist das Urteilen. Im Urteilen besteht das Wesen des metaphysisch begriffenen Denkens. Dieses ›logisch‹, λογικῶς, vom λόγος als der Aussage her, ausgelegte Denken ist das Wesen der ratio, der Vernunft. Zuzufolge dem gezeigten Zusammenhang zwischen κατηγορία, λόγος, ἰδέα bestimmt noch Kant das Wesen der Vernunft als das Vermögen der Ideen, d. h. als das Vermögen, die Ideen zu denken und aus diesem Denken alles andere Denken zu regeln. Dergestalt wird die Logik zur Lehre von der Vernunft. So wie nun in aller Metaphysik der λόγος als die Aussage und als Vernunftvermögen von den Ideen her begriffen wird, so wird umgekehrt alles Denken nach Ideen und aus Ideen am Leitfaden des λόγος der Logik vollzogen. Die Logik ist deshalb als die ›Vernunftlehre‹ der innerste Kern des Ideendenkens, d. h. der Metaphysik.

Sollte nun aber das innerste Geschick der abendländischen Geschichte nach ihrem bisherigen Gang in der Metaphysik gründen, sollte gar dieses Geschick eine Wendung dieser Geschichte in sich verschlossen halten, dann müßte die Metaphysik als der Grund dieser Geschichte zuerst von dieser Wendung betroffen werden. Sollte es die Not sein, daß Denkende jetzt und künftig das Geschick dieser Wendung austragen helfen, wenn auch nur weither vorbereitend im Vorblick auf diese Wendung der Geschichte des abendländischen Menschen, dann müßte die Besinnung auf dieses abendländische Geschick doch wohl zuerst und unablässig das innerste Wesen der Metaphysik bedenken, d. h. aber jetzt, das Wesen der ›Logik‹ bedenken.

Die vor einiger Zeit erhobene Frage: ›Was ist Metaphysik?‹ wurde so zu einer Bedrängnis, der das Denken sich nicht mehr länger entziehen dürfte, mag es auch noch so unvorbereitet und fast hilflos damit ringen, diese Frage, was die Metaphysik sei, erst einmal nur zu stellen und zu einer *fragwürdigen* Frage zu erheben. Bei dieser Frage ›Was ist Metaphysik?‹ müßte dann, wie es auch schon tastend geschah, irgendwie die Logik und ihr Wesen zur Sprache kommen. Das Wesen der Logik zur Sprache bringen bedeutet jedoch, dem nachdenken, was der λόγος ist. Dem nachdenken, was der λόγος ist, meint aber nicht etwa, einen Begriff über den λόγος ausfindig machen, sondern dem Λόγος selbst nachfragen, sich auf den Weg zu ihm machen, um einen Bezug des Λόγος zu uns möglich werden zu lassen. Versuchen wir solches, dann können wir uns dabei freilich nicht nur an das halten, was die Logik über den λόγος denkt, da sie ihn metaphysisch denkt und es dadurch gerade verwehrt, zum Grund der Metaphysik vorzudringen und d. h. in denjenigen Bereich einzugehen, aus dem sich das Geschick der Metaphysik und damit die abendländische Geschichte entscheidet. Aber ist die Logik nun auch schon das einzige, ist sie vor allem das ursprüngliche Wissen von dem, wonach sie benannt ist, vom λόγος? Wir müssen, gesetzt, daß der Λόγος nicht über Nacht

und grundlos zum λόγος der Logik geworden ist, dem nachdenken, was sich vom Wesen des Λόγος vor dem Beginn der Metaphysik enthüllt hat. Wir fragen daher bei einem Denker an, der vor Platon und Aristoteles den Λόγος gedacht hat, der ihn vielleicht so wesentlich gedacht hat, daß das Wort »λόγος« das Grundwort seines Denkens bleibt. Dieser Denker ist Heraklit.

Wir durchdenken zuerst das Fragment 50 und achten jetzt darauf, was der in diesem Spruch Heraklits genannte Λόγος selbst dem horchsamen Hören auf ihn zu vernehmen gibt. Das aus dem Λόγος Vernehmliche lautet, im menschlichen Wort gesagt: *ἐν πάντα εἶναι*.

(Beiläufig sei wieder einmal daran erinnert, daß der junge Hölderlin dieses Wort des heraklitischen λόγος *ἐν πάντα* seinem Studienfreund Hegel ins Stammbuch geschrieben hat in der Form: *Εν και παν*. Zugleich sei darauf hingewiesen, daß derselbe Hegel anderthalb Jahrzehnte später seinem Werk, das die absolute Metaphysik des Geistes begründet und zugleich in einer Hinsicht die neuzeitliche und die abendländische Metaphysik überhaupt vollendet, nämlich der »Phänomenologie des Geistes«, ein Wort des Heraklit über den Λόγος als Leitspruch vorangestellt hat, ein Spruch, der im folgenden miterläutert werden soll.)

Aus dem Λόγος wird nach dem Spruch des Heraklit vernehmlich das *ἐν πάντα εἶναι*. Wir versuchten zunächst, gleichsam von außen kommend, die beiden ersten Worte, das *ἐν* und das *πάντα* in ihrer möglichen Bedeutung strenger zu fassen. Wir trafen dabei jedesmal auf eine seltsame Mehrdeutigkeit sowohl des *ἐν* als auch des *πάντα*. Es mußte aber bei einer bloßen Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen des »Eins« und des »Alles« sein Bewenden haben, da uns diese Worte unmittelbar keinen Leitfaden an die Hand geben, ihre jeweils vielfache Bedeutung einheitlich zu denken, oder gar schon zu denken, in welchem Sinne das *πάντα*, das Alles, im Grunde *ἐν*, Eins, ist. Aber es scheint fast so, als sei es diese seltsame Unbe-

stimmtheit des ἐν πάντα εἶναι, die es immer wieder nahelegt, dies Wort zum Leitwort für alles Denken über das Ganze des Seienden zu machen.

In der vorigen Stunde wurde ein Schritt vollzogen, dessen Art, dessen Bahn und dessen Richtung nicht überall hinreichend klar zum Mitvollzug kam, wie aus mancherlei geäußerten Bedenken und Fragen hervorging. Die vermißte Deutlichkeit hat ihren Hauptgrund gewiß in der Dunkelheit und Ferne der Sache selbst. Die Undeutlichkeit entspringt wohl auch gewissen unvermeidlichen Schwierigkeiten der Darstellung. Sie entspringt aber ebenso sehr daraus, daß wir vielleicht alles, was in den bisherigen Stunden vorbereitend erörtert worden, nicht gleichmäßig unmittelbar uns gegenwärtig halten können. Es sei deshalb versucht, in einer ausführlichen Wiederholung den begonnenen Schritt erneut zu verdeutlichen und dabei an das Ganze des Vorhabens zu erinnern, auf die Gefahr hin, schon Gesagtes noch einmal zu sagen, und auch am Fortgang der Überlegungen geschätzt, nicht von der Stelle zu kommen. In allem Denken ist es günstiger, wenn wir, immer klarer denkend, gleichsam auf der Stelle treten, als wenn wir von einer Unklarheit zur anderen forthasten, nur damit es weitergehe. Weil das Vorhaben des hier geübten Denkens dem gilt, was im Grunde seiner Wahrheit das Einfache selbst ist, deshalb und deshalb allein ist das Vorhaben für uns in aller Hinsicht schwierig. Das Einfache einfach zu denken und einfach zu sagen, wäre allerdings leicht, wenn nämlich das Einfache gleichbedeutend wäre mit dem, was uns ohne unser Zutun in beliebigen Momenten aus jeder beliebigen Gelegenheit her das Geläufige ist. Aber vielleicht ist gerade das Geläufige das eigentlich Beirrende und bei all seiner anscheinenden Glätte doch das Verwickelte, wenn nicht gar Verstrickte.

In diesen Vorlesungen versuchen wir unter dem Titel ›Logik‹ eine Besinnung. Sich be-sinnen, das bedeutet: sich dem Anspruch des Sinnes hinhalten und unter seinem Dach verweilen; ›der Sinn‹, d. h. das Wahre, worin alles ruht und schwingt. Die

Besinnung möchte nichts anderes sein als ein Versuch, durch eine ›Logik‹ das Denken zu lernen.

Die Logik in der überlieferten Bedeutung handelt vom λόγος. Sie begreift diesen als die Aussage. Im Umkreis dieser Bestimmung entfaltet sich das Wesen des λόγος zur ratio, zum Urteilen, zum Denken im Sinne des Denkens aus und nach Ideen. In eins mit der Entfaltung des λόγος als der Aussage zur Vernunft wandelt sich das Wesen der Idee. Die Art, wie Platon die ἰδέα denkt, ist anders als die Weise, wie Augustinus die idea auffaßt. Anders denkt die Idee Descartes, anders Leibniz, anders Hume, anders Kant, anders Hegel, anders Nietzsche und das moderne Weltbewußtsein überhaupt. In dieser Verschiedenheit wird gleichwohl das Selbe gedacht. Im modernen Weltbewußtsein, das wir selbst wissend oder unwissend mitvollziehen und mittragen, ist die ganze Geschichte der Idee und ihres Wandels, aber auch die Geschichte des λόγος und seines Wandels gegenwärtig. Nur wenn wir die Geschichte der Idee und des λόγος lediglich historisch vorstellen, sind die Namen Platon, Augustinus, Descartes, Leibniz, Kant und die anderen Namen bloße Namen für Vergangenes, dem wir allenfalls noch als einem Vergangenen nachhängen oder auch anhängen mögen. Denken wir aber nicht ein Vergangenes historisch, sondern denken wir das, was ist, dann ist das von Platon und den nachfolgenden Denkern Gedachte unmittelbare Gegenwart, und zwar keine gleichgültige, sondern dasjenige, was in der jetzigen Weltgeschichte das verborgen schickende Geschick ist. Um dieses und nur dieses erfahren zu lernen, lernen wir das Denken. Um das Denken zu lernen, müssen wir aber von der uns überall beherrschenden Denklehre, ›der Logik‹, ausgehen. Das bedeutet: wir müssen darauf achten, wie ›die Logik‹ den λόγος denkt.

Wir sagen: die Logik denkt den λόγος metaphysisch. Die Metaphysik ist es jedoch, die der geschichtlichen Welt des Abendlandes und unserem Geschick das Gepräge gegeben hat und als das Prägende und Fügende das eigentlich Gegenwärtige

tige bleibt. Die Gegenwart dieses Gegenwärtigen hängt nicht davon ab, ob wir, ob einzelne von uns und diese gelegentlich oder ob überhaupt ein Mensch von der Gegenwart der Geschichte eine Kenntnis nehme oder nicht. Wohl dagegen hängt die Tragkraft und Tragweite unseres Wissens und Wissenkönnens davon ab, ob das in der Geschichte Gegenwärtige uns noch entgegenkommt oder sich uns bereits entzieht. Die Tragkraft und die Tragweite unseres Wissens vom Wahren ist vielleicht nur ein unscheinbarer und dennoch ein eingefügter notwendiger Stein oder Balken im Bogen der Brücke in die Zukunft. Wie es mit der Metaphysik und ihrem Wesenskern, d. h. mit der ›Logik‹ und mit dem von dieser gedachten λόγος steht, das ist nur eine andere Form der Frage nach dem, was die Metaphysik fragt, indem sie das eine fragt, was das Seiende sei. Die Frage, was das Seiende sei, blickt hinaus zum Sein, damit dieses die Antwort gebe. Wie es mit dem Sein selbst aber stehe, wie es wese und in seiner Wahrheit walte, fragt die Metaphysik nicht und nie, weil sie diese Frage nicht fragen kann und nicht zu fragen braucht, um Metaphysik zu bleiben. Die Frage nach dem Sein selbst, wogegen könnte sie das Sein noch abheben, es sei denn gegen das Nichtsein. Die Frage nach dem Sein selbst ist zugleich die Frage nach dem Nichtsein und nach dem Nichts. Die Frage nach dem Sein selbst und nach dem Nichts reicht allerdings unendlich tiefer, d. h. in wesensmäßig andere Bereiche, als die Frage nach »Sein oder Nichtsein«, wie man sie sonst kennt und im Anschluß an das Wort aus Shakespeares Hamlet gewöhnlich versteht, insofern man Sein oder Nichtsein nur auf den Fortbestand oder die Vernichtung des menschlichen Lebens bezieht.

Wir fragen jetzt, ob in der Metaphysik das ursprüngliche Wesen des Λόγος ans Licht gekommen sei oder nicht. Warum fragen wir so? Von außen gesehen zunächst deshalb, weil vor dem Beginn der Metaphysik der Λόγος in anderer Weise erfahren und gedacht worden ist. Daß dies zutrifft, bleibt vorerst und inmitten der ungeschwächten Herrschaft des metaphysi-

schen Denkens und der von ihm beherrschten Auslegung der gesamten Geschichte des abendländischen Denkens, mithin auch des vorplatonischen, eine bloße Behauptung.

Gesetzt aber nun, Heraklit sei in Wahrheit ein vor-metaphysischer Denker, gesetzt, er denke den Λόγος anders, warum fragen wir dann so weit in die Geschichte des abendländischen Denkens zurück? Warum setzen wir der metaphysischen Auslegung des λόγος und des Denkens nicht geradewegs von uns aus eine andere Bestimmung entgegen, falls dazu überhaupt ein Anlaß oder gar eine Not ist? Was geht uns das ›geschichtlich‹ weit zurückliegende vor-metaphysische Wesen des Λόγος an? Hierauf ist zu antworten: Ob das vormetaphysische Wesen des Λόγος uns unmittelbar angeht, ob es uns jetzt schon angeht, ob es uns einmal wieder angeht, das mag uns zunächst auch gleichgültig bleiben.

Allein, es könnte doch geschehen, daß im vor-metaphysischen Wesen des Λόγος etwas ans Licht drängt und Gegenwart wird, was nicht nur uns, nicht nur irgendein anderes Geschlecht von Menschen angeht, was überhaupt nicht irgendeinen Bereich des Seienden, diesen oder jenen, die Natur z. B. oder die Kunst, oder die Gesellschaftsordnung oder die Technik angeht, was vielmehr, statt das Seiende anzugehen, das Sein selbst betrifft, aus dem jegliches Seiende seine Wahrheit und Unwahrheit empfängt. Es könnte allerdings dann auch geschehen, daß es demzufolge nicht gleichgültig bleibt, wie wir, wie der geschichtliche Mensch, wie die künftigen Menschen vom Sein und ›über‹ das Sein denken, ob sie, ob wir, ob die Vorgänger des Kommenden überhaupt und eigens hinsichtlich der Wahrheit des Seins je schon etwas gedacht haben und bedenken werden und zu denken gesonnen sind. Sollte also, wie sich das in der vorigen Stunde wenigstens anzudeuten begann, der vormetaphysische Λόγος nicht irgendeine Tätigkeit des menschlichen Sagens und Aussagens sein, über die man später in der Logik ›Theorien‹ und ein ›Lehrgebäude‹ errichtet hat, um die sich kaum ein Mensch kümmert, sollte ›der Λόγος‹

irgendwie mit dem alles Seiende durchwaltenden, einen Sein selbst das Selbe sein und sollte das mit dem Namen Λόγος Genannte als dieses Selbe durch alle historische Verdeckung der Geschichte hindurchscheinen und gegenwärtig geblieben und Gegenwart sein, dann bestünde vielleicht doch ein hinreichend gewichtiger Anlaß auch für uns, nach dem vor-metaphysisch gedachten Λόγος wenigstens einmal zu fragen; denn in diesem Λόγος verhüllt sich und zeigt sich dann zugleich dasjenige, was für alles Denken allem zuvor das Zu-denkende ist, gesetzt immer, daß nichts Höheres, nichts Ursprünglicheres, nichts Gegenwärtigeres, aber auch nichts Unscheinbareres und nichts Unzerstörbarereres gedacht werden kann als das Seyn selbst.

Der λόγος der gewöhnlich so genannten Logik ist als Aussage und Sagen ein Tun und Vermögen des Menschen. Dieser λόγος gehört in das Seiende, das der Mensch ist. Der Λόγος, von dem Heraklit spricht, ist als die Lese und die Sammlung, als das alles vereinende Eine nicht irgendeine Beschaffenheit innerhalb des Seienden. Dieser Λόγος ist die ursprüngliche Versammlung, die das Seiende als das Seiende, das es ist, verwahrt. Dieser Λόγος ist das Sein selbst, worin alles Seiende west. Diesen Λόγος nachdenken ist freilich nicht mehr Logik im üblichen Sinne. Gleichwohl halten wir den Titel ›Logik‹ fest, verstehen darunter jetzt aber etwas Vorläufigeres, nämlich die Besinnung auf ›den Λόγος‹, als welcher sich das Sein selbst anfänglich kundgibt, das so sich als das ursprünglich Zu-denkende enthüllt. Auf die ›Logik‹ sich einlassen heißt jetzt nur: das eigentlich Zu-denkende, das Sein selbst, erfahren zu lernen, ja vorläufiger noch erst die Möglichkeit bereiten zu helfen, für dieses Zu-denkende offen zu werden, damit Es, das Sein, vielleicht einmal uns eigens eines gestaltbaren Bezugs seiner selbst zu uns würdigt, das Bauen an diesem Bezug gewährt und uns so in unserer eigenen Wesensverfassung trifft und damit eine Wesenswandlung einleitet und in sie geleitet. Der Titel ›Logik‹, so verstanden, kündigt eine ursprünglichere Aufgabe an, die nur Unscheinbares enthält, dem wir auf eine

lange Zeit hinaus nur im geringsten genügen. Denn es gilt bei diesem Denkenlernen nur einige Schritte, ja vielleicht erst nur einen Schritt zu tun, der uns den Bereich des Zu-denkenden und die Wegrichtung zu ihm aufschließt. Diese ursprünglichere Logik ist, als die Besinnung auf das ursprüngliche Wesen des Λόγος, im Grunde ohne einen Lehrgehalt; sie ist arm, verglichen mit der Fülle an lernbaren Sätzen und Kenntnissen der metaphysischen Logik, ihrer Systematik und ihrer Theorienfolge. Diese ursprünglichere Logik ist nur die nicht nachlassende Einübung oder gar nur die Vorbereitung dazu, einen einfachen Schritt des Denkens in den Bereich des eigentlich Zu-denkenden zu tun. Die ursprünglicher gemeinte Logik gilt diesem ›Tun‹, das zugleich ein ›Lassen‹ ist, nämlich das Sein wesen zu lassen aus seiner eigenen Wahrheit.

Dieses denkende Tun vermag der neuzeitliche Mensch nicht aus sich selbst. Ja, nicht einmal die Besinnung darauf kann er finden oder gar erfinden, wenn ihn nicht die Spuren eines solchen Denkens ansprechen und wenn er sich nicht auf ein Gespräch mit diesem Anspruch einläßt. Das zu tun, setzt freilich die Erfahrung voraus, daß die Geschichte nicht das Vergangene ist, auch nicht das Überlieferte, aus dessen Ebene und Höhenzügen Gipfelpunkte der ›Größe‹ hervorragen. Die Geschichte ist in sich selbst das sich voraussprechende Gespräch des Wesenhaften mit sich selbst. Die Frage bleibt immer nur, ob der Mensch und wie er sich darauf einläßt.

c) Dritter Weg: Der Zugang durch den λόγος der ψυχή.

Fragment 45. Die Frage nach dem ὁμολογεῖν

Zunächst und vor allem gilt es jetzt, am Leitfaden der erläuterten Grundzüge der ›Lese‹ und der ›Ver-sammlung‹ dem von Heraklit gedachten Λόγος gemäß nachzudenken. Dazu ist nötig, noch andere Sprüche des Heraklit, die vom Λόγος handeln, zu erläutern, freilich nur in den Grenzen, die uns durch die Aufgabe gezogen sind, das vormetaphysische Wesen des

λόγος sichtbar zu machen. Aus dem besprochenen Fragment 50 entnehmen wir:

Der im horchsamen Hören auf den Λόγος entspringende und dem Λόγος allein gemäße Bezug zu ihm kann selbst nur wieder ein λόγος, ein λέγειν sein. Es ist das ὁμολογεῖν – d. h. jetzt das Gleiche lesen, was »der« Λόγος als »die« Lese liest. Das sagt jetzt: sich auf das Selbe sammeln, was der Λόγος als die Versammlung in sich und auf sich zu gesammelt hält. Die Weise, wie der Mensch sich sammelt auf die Versammlung, ist anders als die Weise, wie der Λόγος in sich die Ver-sammlung ist; die Verschiedenheit ermöglicht eine Gleichheit des λέγειν, das in sich dabei, bei dieser Verschiedenheit, denselben Λόγος angeht. Wer vollzieht das Sammeln und das Lesen im Sinne des ὁμολογεῖν? Offenbar der Mensch; denn zu ihm ist ja der Spruch Heraklits gesagt.

Wenn aber der Mensch selbst der λέγων ist, der Lesende, der Sammelnde, dann kann er solches Lesen, das das Gleiche liest, was »der« Λόγος liest, nur übernehmen und vollziehen, wenn er, der Mensch selbst, in seinem Wesen irgendwie einen λόγος »hat«, wenn also das Wesen des Menschen ein solches Lesen ist. Der Mensch ist ζῶον – ein Lebewesen, ein durch das Leben bestimmtes Wesen. Doch was heißt da »Leben«, ζωή? Die Griechen denken bei diesem Wort¹, ähnlich wie beim Wort φύσις, an das »Von-sich-aus-aufgehen«, das immer zugleich ist ein »In-sich-zurück-gehen«. Das Aufgehen öffnet sich dem Offenen, behält es in gewisser Weise, hält sich im Offenen und bezieht dergestalt dieses in sich ein. Von altersher ist das Wesen des so erfahrenen Lebens und des Lebendigen durch die ψυχή ausgezeichnet; wir sagen »Seele« und nennen das Lebendige »das Beseelte«. ψυχή bedeutet der Hauch, der Atem. Wir denken jedoch hier das Atmen nicht bloß als ein Sichregen und Bewegen und als das Funktionieren der Atmungsorgane, sondern als das Aus- und Einatmen. Insofern nun aber die ψυχή als der

¹ Vgl. »Der Anfang des abendländischen Denkens« in diesem Band.

Atem das Wesen des Lebendigen in all seinem Gehaben und Verhalten kennzeichnen soll, kann mit dem Atmen nicht das bloße Einholen und Ausstoßen der Luft gemeint sein. Wenn wir es nur so meinten, dächten wir allenfalls den Atem und die Atmungsorgane kausal-wissenschaftlich als eine Grundbedingung des Lebendigen und seines Bestandes, nicht aber als den überall erscheinenden Grundzug des ganzen Wesens des Lebendigen. Das vom Atem her benannte Aus- und Einholen meint eher jenen Grundzug des Lebendigen, daß es zum Offenen aufgeht, aufgehend ins Offene eingeht, also eingehend auf den auszeichnenden Bezug zum Offenen sich einläßt und das Offene in diesen Bezug ein- und zurückbezieht. Das Wesen der ψυχή beruht somit in dem aufgehenden Sichöffnen ins Offene, welches Aufgehen jeweils das Offene auf- und in sich zurücknimmt und dergestalt nehmend im Offenen sich hält und aufhält. ψυχή, die Beseelung, und ζωή, »das Leben«, sind so das Selbe, gesetzt, daß wir auch ζωή griechisch denken. Das verlangt, daß wir ψυχή und ζωή aus dem her denken, was die griechischen Denker φύσις nennen und worin sie überhaupt das Sein des Seienden denken. Alles, was ist, »lebt«, insofern es ist, und ist als Lebendes in gewisser, in je verschiedener Weise beseelt. Das sagt jetzt: der aufgehende Bezug zum Offenen und die Offenheit des Offenen sind in verschiedener Weise bestimmt, je nach der Art des »Lebewesens« und umgekehrt.

Aus ζωή und ψυχή läßt sich ersehen, daß das Lebendige gemäß dem sich öffnenden Aufgehen in einer Weise sein kann, nach der das Sichöffnen ein ausholendes Einholen ist nach der Art des gekennzeichneten »Lesens« und »Sammelns«, d. h. des λέγειν und des λόγος. Die ζωή und die ψυχή, das Lebendige, kann somit einen λόγος haben. Hat das Lebewesen einen λόγος, ist das Aus- und Einholen, der Bezug zum Offenen als das »Lesen« und »Sammeln« bestimmt. Dann ist ein Lebewesen von der Art des Menschen; das »Lesen« und »Sammeln«, das λέγειν des Menschen, ist das ὁμολογεῖν. Dieses Aufgehende und also Wesende, der Mensch, ist offen zu dem Λόγος.

Sagt uns Heraklit etwas über das Lebewesen ›Mensch‹ in dieser Hinsicht, d. h. in Hinsicht auf den λόγος? Heraklit sagt genug. Was sagt Heraklit? Was sagt Heraklit, der ausdrücklich das ὁμολογεῖν vom Menschen verlangt, über die ψυχή des Menschen? Ein Spruch, der als Fragment 45 gezählt wird, lautet:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν ·
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

»Der Seele äußerste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weitweisende Lese (Sammlung) hat sie.«

Demnach hat die ψυχή, das Wesen des Lebewesens ›Mensch‹, einen λόγος, und dieser λόγος ist βαθύς – »tief«, ja, er ist in einem ausgezeichneten Sinne »tief«. Meistens verstehen wir, wie bereits vermerkt, das Tiefe nur aus der Gegenrichtung zum Hohen und zur Höhe. Die Tiefe enthält so dann die Richtung nach unten und hinab. Das aber ist nicht das Wesentliche des βαθύς. Wir sprechen von einem ›tiefen Wald‹; auch Homer gebraucht in der Ilias schon diese Redewendung². Das Tiefe ist das Weite, aber gänzlich ins Verborgene hinein Weisende und so selbst irgendwie Sammelnde. Inwiefern kann ein λόγος tief sein? Das Lesen, Sammeln holt aus. Ja, dies Ausholen bestimmt erst alles sammelnde Einholen und Einholbare. Das Ausholen ist das Weisen in die Weite, aus der das Lesen erst das Sammelnde zuweist. Der λόγος der ψυχή ist als λόγος tief, so zwar, daß die Tiefe besteht im ausholenden Anweisen der Weite, aus der sich die Sammelbarkeit des Zu-sammelnden bestimmt. Insofern die Seele einen solchen λόγος hat, gehört zu ihrem Sichöffnen und zum aufnehmenden Zurücknehmen das ausholende Weisen in eine Weite. Wohin diese weisende Weite reicht, dahin hat die ψυχή als ψυχή äußerste Ausgänge, durch die sie offen ist für das, worauf ihr λόγος als solcher weist.

² Φ 573.

Das Fragment 45 lautet: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν · οὕτω βαθύν λόγον ἔχει.

»Der Seele äußerste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weitweisende Lese (Sammlung) hat sie.«

Aus diesem Spruch entnehmen wir zunächst und ganz allgemein dieses: die Seele, nämlich die Seele des Menschen, der hier auf seinem Gang durch die Seele hin angesprochen wird, die Seele des Menschen hat einen λόγος; der Mensch ist ein ὄν λόγον ἔχον. Wir hören so aus diesem Spruch beinahe schon dem Wortlaut nach die spätere, für alle Metaphysik maßgebende Wesensumgrenzung des Menschen heraus, nach der er ist ζῶον λόγον ἔχον, (dasjenige) Lebewesen, das einen (den) λόγος hat. Aber λόγος wird in der Auslegung dieser Definition des Menschen als ratio und d. h. als Vernunft gedacht im Sinne des Vermögens, nach Ideen zu denken, und d. h. in Begriffen zu urteilen. Was liegt jetzt näher als der Versuch, diese spätere metaphysische Definition des Menschen in dem angeführten Spruch des Heraklit wieder finden zu wollen? Dieser Deutungsversuch hätte doch einiges Recht und Gewicht. Aber er wird nicht unternommen. Nicht weil man sich scheute, die metaphysische Auffassung vom Menschenwesen in das Denken Heraklits zurückzutragen, sondern weil man das in diesem Spruch gebrauchte Wort λόγος in einem noch äußerlicheren Sinne metaphysisch versteht. Der Spruch spricht nämlich aus einer anderen Hinsicht vom λόγος der Menschenseele, insofern er ausdrücken möchte, dieser λόγος, den die Menschenseele hat, sei »tief«. Allein man verzichtet zugleich darauf, dem Wesen der Tiefe des menschlichen λόγος weiter nachzudenken. Man bleibt dabei stehen, diesen Ausspruch des Heraklit nur als einen Vermerk darüber zu nehmen, daß die Seele des Menschen wegen ihrer Tiefe schwer zugänglich sei. Und da man außerdem schon und in jedem Fall »λόγος« hier metaphysisch denkt, gelangt man zu einer Auslegung dieses Spruches, die

gemeinüblich geworden ist. Sie sei ihrer Merkwürdigkeit wegen hier beiläufig erwähnt. Merkwürdig ist sie, weil sie uns über manches belehren kann.

λόγος heißt metaphysisch-logisch ausgelegt: Aussage, Urteil, oder auch ›Begriff‹, insofern man den Begriff als das Gerinnsel eines Begreifens, d. h. Urteilens, auffaßt. Statt Aussage, Urteil, als der Grundform des logisch gefaßten Denkens sagt man auch ›Gedanke‹ und versteht unter λόγος den ›Gedanken‹, und zwar nicht als seelische Denktätigkeit, sondern als das in solcher Tätigkeit Gedachte: den Gedanken als den im Denken gemeinten Sinn. λόγος als Aussage, Urteilen, Begreifen genommen, wird so gleichgesetzt mit ›Begriff‹ und dem Begriffenen, d. h. dem ›Sinn‹. Mit dieser logisch-metaphysischen Auffassung des λόγος ausgerüstet, kann man dem Spruch des Heraklit dann leicht begegnen und ihm eine Deutung geben, die vor allem dem modernen Menschen sofort einleuchtet. Setzen wir λόγος gleich Begriff, dann will Heraklit mit seinem Spruch sagen, der Begriff der Seele sei so tief, daß alle Nachforschungen auf dem Gebiet der ›Psyche‹, d. h. die Psychologie, nirgends recht durchkommen, nie an die Grenzen der Seele und an das sie Umgrenzende, ›Definierende‹ gelangen und daher auch scheitern müssen. Der Spruch des Heraklit wird so als das früheste Zeugnis für die Schwierigkeiten der Psychologie und aller psychologischen Selbstbeobachtung in Anspruch genommen. Es gibt ein Werk über »Allgemeine Psychologie«, das sogar diesen Spruch des Heraklit im Sinne der soeben gestreiften Deutung eigens als Motto auf dem Titelblatt führt. Der Verfasser dieser Psychologie galt zu seiner Zeit außerdem als ein ausgezeichnete Kenner der griechischen Philosophie (Natorp).

Aber Heraklit will in diesem Spruch nichts über die Grenzen und Beschwernisse der psychologischen Forschung sagen. Dergleichen ist schon deshalb unmöglich, weil nicht nur den frühen Denkern der Griechen, sondern dem Griechentum überhaupt so etwas wie ›Psychologie‹ ganz fremd war. Das ist keine

Abwertung der ›Psychologie‹, sondern nur der mittelbare Hinweis darauf, daß sie, wesentlich dem christlichen Denken entstammend, mit der neuzeitlichen Historie und der Technik in eins desselben metaphysischen Ursprungs ist und heute erst auf die Bahn kommt, ihre geschichtliche Bestimmung zu entfalten und das zu werden, was sie im Grunde ist, nämlich ›Psychotechnik‹. Wenn aber im angeführten Spruch des Heraklit als erstes Wort verlautet ψυχή, und wenn wir dies Wort mit ›Seele‹ übersetzend griechisch denken, und wenn wir das im Spruch genannte Wort λόγος nicht metaphysisch als ›Sinn‹ und als ›Begriff‹ auslegen, dann bleiben wir aller ›Psychologie‹ fern und d. h. offen dafür, diesen Spruch im Einklang mit dem zuvor erläuterten Fragment 50 zu denken.

Wiederholung

- 2) Rückbesinnung auf die Fragmente 50 und 45. Der Λόγος als das sich selbst kundgebende alles vereinende Eine und der ursprüngliche Wortsinn von λόγος und λέγειν. Der Λόγος als die Ursprung verleihende und darin einbehaltende

Ver-sammlung

Wir haben, um uns dem zu nähern, was Heraklit unter dem Namen ὁ Λόγος, der Λόγος, denkt, zwei Wege eingeschlagen und dazu einen Spruch des Heraklit, das Fragment 50, als den ersten Leitfaden gewählt. Dies geschah deshalb, weil Heraklit in diesem Spruch den Λόγος in einer Hinsicht nennt, aus der ersichtlich wird, daß der Λόγος sich selbst kundgibt und wie er dabei sein eigenes Wesen vernehmen läßt: ἐν πάντα εἶναι – Eins ist Alles. Dies enthüllt der Λόγος. Er kann dies nur enthüllen, wenn er das, was sich da eröffnet, selbst ist; denn der Λόγος kann nicht noch ›neben‹ dem Eins und ›neben‹ dem Alles etwas sein, wenn er selbst ›ist‹. Andererseits muß er dem, was er selbst kundgibt und was er so von sich her dargibt und öffnet, wenigstens ebenbürtig sein, wenn nicht gar es überreffen, da es doch am Λόγος liegt, daß das ἐν πάντα εἶναι ver-

nehmbar wird. In diesem ἓν πάντα εἶναι zeigt sich ›der Λόγος selbst‹, und zwar *als* der Λόγος. Das ἓν πάντα εἶναι enthält nämlich dieses, daß das Eine als das Alles vereinende, das Sein des Alles, das Sein des Seienden im Ganzen ausmacht. Der Λόγος selbst ist das Alles vereinende Eine; dieses Vernehmliche aber ist nach dem Spruch des Heraklit dasjenige, was es für den Menschen eigentlich zu wissen gilt. Es ist das vor allem anderen und in allem anderen und über alles andere hinaus Zudenkende.

Der eine der von uns eingeschlagenen Wege führt zur Erkenntnis: der Λόγος ist das sich selbst kundgebende alles vereinende Eine. Der Λόγος ist das Vereinen von Allem. Was demnach jetzt ›Λόγος‹ heißt, nämlich vereinendes Einen, diese Bedeutung von Λόγος ist grundverschieden von derjenigen Bedeutung des λόγος, den die ›Logik‹ denkt, wenn sie ihn als ›Aussage‹ und ›Sagen‹, als ›Rede‹ und ›Wort‹, als ›Urteil‹ und ›Vernunft‹ denkt.

Aber eben dies, was nach dem Spruch des Heraklit der Λόγος über sich selbst eröffnet, daß er es sei, nämlich das vereinende Einen, eben dies vom Λόγος selbst kundgegebene Wesen des λέγειν entspricht nun ursprünglich und genau dem, was das Wort λέγειν eigentlich bedeutet. Diese ursprüngliche Bedeutung von λόγος und λέγειν zu zeigen und zu erläutern, ist der andere Weg, der sich mit dem ersten dann im Selben trifft. λόγος und λέγειν bedeutet »lesen«, »sammeln«, d. h. doch Einen und Vereinen.

Nun ergab sich freilich bei der Erläuterung des ἓν und des πάντα, daß sich das Wesen des Eins und des Alles und damit des Einens und Vereinens nicht geradewegs eindeutig festlegen läßt. Zugleich aber ließ sich doch als das Durchgängige festhalten, daß hier eben das waltet, was im Wort ›sammeln‹, ›lesen‹ genannt wird. Deshalb liegt für die Gewinnung einer gemäßen Einsicht in das Wesen des Λόγος alles daran, das Wesen des ›Lesens‹ und der ›Lese‹, des Sammelns und der Sammlung deutlicher und erfüllter und vollständiger zu fassen.

Wir versuchten dies zunächst durch eine Erläuterung desjenigen ›Lesens‹, das uns als eine menschliche Tätigkeit begegnet: ›Ähren lesen‹, ›Trauben lesen‹, ›Holz lesen‹. Wir finden dann, daß das Lesen ist ein Aufheben vom Boden, ein Abnehmen der Trauben und Beeren vom Stock. Das Auf- und Abnehmen ergeht sich in einem Zusammentragen. Wir sind geneigt, dies jetzt Erwähnte schon für das Sammeln zu halten. Dies zunächst Erwähnte ist freilich dasjenige an der Tätigkeit des Sammelns, was in die Augen fällt, der Augenschein, in dem das Lesen und Sammeln sich zeigt. Dürfen wir aber beim Augenschein stehenbleiben und dürfen wir das in ihm Erscheinende schon für das Wesen des Sammelns und Lesens ausgeben? Offenbar nicht; wir dürfen dies unvollständig, weil nur vordergründig gefaßte Lesen und Sammeln vor allem dann nicht sogleich und ausschließlich als das Wesen der Lese und der Sammlung ansetzen, wenn die Lese, der Λόγος, gedacht werden soll als dasjenige, was das Sein des Seienden überhaupt ausmacht. Selbst wenn Heraklit über den Λόγος und dessen Wesen als Lese und Sammlung nichts Weiteres gesagt hat, was wir aus verschiedenen Gründen vermuten dürfen, selbst dann ist es für uns nötig, das Wesen des Lesens und Sammelns eindringender zu denken. Weshalb? Weil wir voraussetzen, daß die Denker im Beginn der Geschichte des abendländischen Denkens solches und so gedacht haben, daß ihr Denken das unsrige immer noch und immer neu überdenkt, weshalb wir jenes beginnende Denken auch nie einholen. Oder ist diese Voraussetzung etwa Willkür? Ist die Voraussetzung, daß der Beginn des abendländischen Denkens das Geschick der abendländischen Geschichte in sich berge und deshalb dieser Geschichte ihre Wahrheit vorherbestimme, ist die Voraussetzung, daß dieser Beginn von solcher Würde sei, eine ungemäße? Ich denke nicht. Wir können mit früheren Denkern nur dann ein auch nur aus der Ferne entsprechendes Gespräch versuchen, wenn wir voraussetzen und auch erken-

nen, daß das, was der Beginn des Denkens einst (ehemals) begonnen, einst (künftig) auf den Menschen zukommt, weil das in dem zweifachen Sinne Einstige stets »eher« ist denn das menschliche Sinnen und Tun. Die Geschichte ist in ihrem verborgenen Gang nicht Fortgang von einem Anfang zu einem Ende, sondern sie ist Rückkehr des Einstigen in den Beginn. Deshalb können wir auch im jetzigen Fall, da es den Λόγος im Sinne Heraklits als das Sein selbst zu denken gilt, das Wesen des λέγειν, nämlich das Lesen und Sammeln, nicht wesentlich und nicht reich genug denken. Außerdem geben uns die anderen Nennungen des Seins, die im anfänglichen Denken der Griechen vollzogen werden, Anweisungen genug, das Wesen des Λόγος im Sinne der Lese und der Sammlung wesensgerecht zu umgrenzen. Wir dürfen daher nicht bei den augenscheinlichen Kennzeichen des zunächst in den Blick gefaßten »Lesens« und »Sammelns« als einer menschlichen Tätigkeit stehenbleiben und diese Tätigkeit des Sammelns rundweg nur mit dem aufhebenden Zusammentragen gleichsetzen. Das Aufheben im Sinne des Aufnehmens und des Zusammentragens gründet in anderem, was als der Grund dann auch das Wesentliche im Wesen des »Lesens« und »Sammelns« ausmacht. Das Seltsame im Ganzen der Wesensverfassung des Lesens ist nämlich dieses, daß es in sich nur sein kann, was es ist, wenn es nicht nur Vorliegendes zusammenträgt, sondern in sich sich zusammennimmt (»konzentriert«) in allen seinen Phasen auf das, was das Lesen und Sammeln zum voraus bestimmt. Das aber ist das Aufheben im Sinne des Aufbewahrens. Das Aufbewahren wiederum gründet in einem Wahren. Dies aber ist ein Wachen über etwas und zugleich ein Bergen. In dem »Aufheben« als einem Aufbewahren wird somit nicht etwa nachträglich, sondern wesensmäßig im vorhinein alles, was sonst zum Sammeln gehört, ver-wahrt. Daher ist das Sammeln und Lesen im Innersten das verwahrende Aufbewahren. Darin ist das Sammeln selbst ganz in sein eigenes Wesen gesammelt, wir sagen dafür ver-sammelt.

Die so aus dem aufbewahrenden Verwahren gedachte Versammlung ist als die ursprünglich wahrende Gesammeltheit des Sammelns das Wesen des Sammelns. Von da her empfängt erst dasjenige, was das Aufnehmen und Beibringen zusammenhält und fügt, nämlich das Einholen, seine Bestimmung. Das Einholen selbst wieder gründet seiner Möglichkeit nach in einem Ausholen, das Bereich und Weite und Umkreis und mögliche Richtungen dem Einholen eröffnet und zuweist. Der ausholende Zug gar im Lesen wird nun vollends und eigentlich durch das bestimmt, was als Verwahren und Aufbewahren alles ausgreifende Ausholen ernötigt. Damit wir die Wesensverfassung des Sammelns und Lesens, dies zunächst noch als menschliche Tätigkeit gefaßt, recht in den rechten, d. h. den Wesensblick, bekommen, dürfen wir nicht an die von außen als Verlauf gesehene zeitliche Abfolge der einzelnen Schritte beim Sammeln denken. So gesehen setzt das Lesen mit dem Aufnehmen vom Boden ein und endet mit einem Unterbringen des Gesammelten in einem Speicher oder Behälter, damit dort dann ein Aufbewahren sich anschließe, was ja dann, so gesehen, mit der Tätigkeit des Sammelns als des Beibringens schon nichts mehr zu tun hat; deshalb sieht es so aus, als gehöre das Aufbewahren und vollends das Wahren überhaupt nicht zum ›Sammeln‹.

Dennoch hat das Bewahren und Verwahren alles zu tun mit dem ›Sammeln‹ und ›Lesen‹. Was wäre ein Sammeln, waltete nicht zuvor als sein Bestimmungsgrund und als die Vorprägung aller Wesenszüge des Lesens ein Aufbewahren und Bewahren? Daß dieses in der zeitlichen Abfolge der Vorkehrungen und Schritte des Vollzugs des Sammelns zuletzt kommt, widerstreitet nicht dem Wesensgesetz, daß hinsichtlich der inneren Möglichkeit eines Sammelns das Bewahren und Aufbewahren zuerst kommt und dem Menschen schon zugekommen sein muß, wenn sein Sammeln ein Ziel, eine Richtung, eine Weite und damit einen Wesensraum soll haben können.

(Die Ordnung im Wesensbau des Sammelns und Lesens ist eine andere als die Ordnung in der Abfolge der Schritte beim jeweiligen Vollzug dieses oder jenes Sammelns und Lesens. Auf den Wesensbau des Sammelns und Lesens sehend und damit auf seinen tragenden Wesensgrund blickend, erkennen wir, daß alles Sammeln und Lesen im Aufbewahren und dieses zuvor noch in einem Wahren gründet. Das Wahre ist das eigentliche Lesen vor allem insofern, als in ihm zuvor schon das Auslesen dessen geschieht, worauf das Ausholen und Einholen zu-bestimmt ist und wird. Das Auslesen wiederum gründet noch ursprünglicher im Erlesen dessen, was in sich das Erlesene, d. h. das Seltene und d. h. zuletzt und d. h. zuerst das Einzige, ist, weil es als dies Eine bleibt und als dieses Bleibende eint, d. h. ursprünglich aus sich alles ver-sammelt hat in die Wahrung des Erlesenen.)

Wir können das über das Sammeln als menschliche Tätigkeit Gesagte überprüfen, wenn wir in einen anderen Bezirk des menschlichen Sammelns hineindenken und z. B. die Kunst-sammlungen ins Auge fassen. Wir erkennen leicht, wie entschieden hier das Wesen und Unwesen des Sammelns darin wurzelt, daß das Aufbewahren und Bewahren wesentlich in seiner Notwendigkeit begründet ist, und zwar begründet in dem, was es überhaupt durch eine solche Sammlung von Kunstwerken aufzubewahren gilt. Zu fragen bliebe, was durch das Aufbewahren der Kunstwerke eigentlich gewahrt werden soll. Von der Art und der Wesentlichkeit des hier Zu-wahrenden her bestimmt sich allein alles Aufbewahren und das darin hängende ›Sammeln‹ im engeren und äußeren Sinne des Zusammenbringens. Das Zu-wahrende im Aufbewahren der Kunstwerke liegt in der Richtung der jeweiligen geschichtlichen Wesensnotwendigkeit oder Unnotwendigkeit der Kunst, also in der jeweiligen geschichtlichen Offenbarung ihres Wesens selbst, das darin beruht, die Geschichtlichkeit der Geschichte mitzugründen und zu erbauen, durch die Weise, wie das Kunstwerk die Wahrheit des Seins ins Werk setzt.

Wir dürften freilich bei der Gelegenheit solcher Besinnungen auch leicht erkennen, daß die Meinungen darüber, was in den Kunstsammlungen das eigentlich Zu-wahrende sei, weit auseinandergehen und vielleicht in einer noch nie eingestandenen Ratlosigkeit enden, da vermutlich die geschichtlichen Völker ohne Rat sind über das Wesen und die Grenzen des Wahrens und des Bildens und des Wechselbezugs beider. Es ist hier nicht die Gelegenheit, darüber weitere Erörterungen anzustellen. Wir sollen nur das Augenmerk darauf richten, daß das bloße Sammeln, der sogenannte museale Betrieb, ohne die Gesammeltheit des geschichtlichen Menschen auf die innere Versammlung und Wahrung seines Wesens kein wahrhaftes Sammeln ist, daß somit das Wesen des Sammelns keineswegs im aufraffenden Beibringen und Aufstellen sich erschöpft.

Beiläufig sei vermerkt, daß Nachdenkende seit einiger Zeit darauf aufmerksam geworden sind, daß die Sucht zum nur musealen Sammeln von Altertümern in einem eigentümlichen Wechselverhältnis steht mit der sich steigernden Entfaltung der Technik. Welche Wesenszusammenhänge dieses Wechselverhältnis bestimmen, ist noch kaum bedacht worden.

(Vielleicht entspringen diese Wesenszusammenhänge der noch verborgenen, aber ursprünglichen Zusammengehörigkeit des aus dem ursprünglichen Λόγος herausgefallenen λόγος der ›Logik‹ mit der τέχνη, die beide in ihrer Verflechtung das Wesen der Metaphysik mitbestimmen, die ihrerseits der Ursprung ist für das moderne historische und technische Denken und Wollen.)

Fürs erste galt es, hinsichtlich des Wesens der Sammlung und der Lese am Beispiel der menschlichen Sammeltätigkeit zu erkennen, daß alles Lesen und Sammeln in der Ver-sammlung gründet, worunter wir die Gesammeltheit aller Schritte und Stufen des Lesens in das bewahrende Wahren verstehen. ›Lese‹ und ›Sammlung‹ sind wesensursprünglich Ver-sammlung in dem jetzt umgrenzten Sinne. Allein, was bisher über das Lesen und Sammeln gesagt und zu denken versucht wurde, soll nicht

nur und nicht erst von der menschlichen Sammeltätigkeit gelten, sondern uns die Grundzüge dessen anzeigen, was *die* Lese und *die* Sammlung auszeichnet, die Heraklit einfachhin δ Λόγος nennt, mit welchem Wort er das Sein selbst benennt, das alles Seiende vereinende Eine. δ Λόγος ist die ursprüngliche, Ursprung verleihende, im Ursprung einbehaltende Ver-sammlung als das Wesen des Seins selbst.

Demnach sieht es so aus, als hätte Heraklit das Wesen des Lesens und Sammelns aus dem menschlichen Tun abgelesen und von da auf das Sein des Seienden im Ganzen übertragen. Solches Übertragen heißt griechisch μεταφέρειν. Die Kennzeichnung des Seins des Seienden als Λόγος wäre dann eine Metapher. In dieser Metapher läge das oft geübte, teils bewußte, teils unbewußte, aber vielleicht gar unvermeidliche Verfahren, die Züge und Gestalten menschlicher Art und menschlichen Gehabens auf das Weltganze zu übertragen. Durch diese Art des Vorstellens wird die Welt ›vermenschlicht‹. Diese Denkweise nennt man Anthropomorphismus. So wäre also, wenn ›der Λόγος‹ das Sein des Seienden meint, auch dies nur eine Vermenschlichung der Welt. Vielleicht dürfen wir uns darüber nicht wundern; denn die metaphorische Denkweise soll ja, wie man oft hört, den geistig weniger entwickelten Völkern im Unterschied zu den ›Fortgeschrittenen‹ besonders nahe liegen, da der Beweggrund dieser Denkungsart aus einer eigentümlichen Kritiklosigkeit kommt, die das ›primitive‹ Denken auszeichnet.

Ist nun die Kennzeichnung des Seins des Seienden im Ganzen als des Λόγος nur die Übertragung der Züge eines menschlichen Verhaltens auf den Wesensgrund? Wir wollen so vor-eilig nicht urteilen, weil doch die Frage noch nicht beantwortet, ja noch nicht einmal gestellt ist, worin das menschliche Sammeln und Lesen seinerseits gründet, ob es nicht gerade seinerseits, es, das menschliche λέγειν, den Bezug auf den Λόγος im Sinne des Seins überhaupt voraussetze und seine eigene Wesensmöglichkeit von ›dem Λόγος‹ empfangen.

(Wenn es so stünde, könnte nur schlecht von einer Übertragung ›menschlicher‹ Züge auf den Grundzug des Seins des Seienden im Ganzen gesprochen werden. Vielleicht ist es überhaupt nicht verstatet, die jetzt schwebende Frage auf ein grobes Entweder-Oder zu spannen, das sich in die Formel bringen möchte: entweder sind alle Züge, die der Mensch am Sein zu finden meint, nur dem Bilde des Menschen entnommen, oder die Gestalt des Menschen ist nur eine unter vielen anderen Erscheinungen des Seins. Im zweiten Falle müßte sich dieses allerdings doch rein als es selbst ausfinden lassen, und zwar durch den Menschen. Wie aber soll dies geschehen, wenn nicht der Mensch bildsam ist durch das Bild und den Anblick des Seins, so zwar, daß er dieses von ihm selbst her auf sich zukommen läßt? Dann gälte nicht das Entweder-Oder: entweder ist alles nur menschliches Gebild und Gemächte, oder alles ist nur Abdruck des Seins. Dann wäre der Bezug des Seins zum Menschen das Ursprüngliche, insofern dieser Bezug zumal das Sein selbst auszeichnet, aber auch ursprünglich dem Wesen des Menschen zugehört. Dann könnte das Sein selbst nicht erfahren werden ohne eine ursprünglichere Erfahrung des Wesens des Menschen und umgekehrt. Dieses Ursprünglichere aber wäre dann für das Sein und das Menschenwesen dasjenige, worin sie die Wahrheit ihrer selbst und d. h. ihres Bezuges haben. Dann wäre über dem Sein und zuinnerst im Menschenwesen und durchwaltend den Bezug beider als ihr Ursprung erst das Wahre. Der Hinweis auf diese noch kaum gedachten Zusammenhänge soll uns nur darauf aufmerksam machen, daß das Sein selbst keinesfalls wie ein Ding und ein Gegenstand zu fassen ist und dies nicht, weil es noch zu fern ist dem Menschen, sondern weil es ihm schon zu nah gekommen und er den hier nötigen Abstand für das Fassenkönnen nur so gewinnt, daß der Mensch vor dem Sein in sein eigenes Wesen zurückweicht, was alles andere ist als ein Ausweichen vor dem Sein. Deshalb werden auch dort, wo das Sein selbst erstmals eigens genannt worden, im Beginn des abendländischen Den-

kens, die jetzt gestreiften Verhältnisse in einem noch seltsam verhüllten Spiel gewesen sein. Für uns Spätere ist dies die Mahnung, daran zu denken, daß wohl auch schon für die ersten Denker und gerade für sie das Sagen vom Sein voller Rätsel war. Hieraus entnehmen wir den Wink, beim Durchdenken dessen, was die frühen Denker sagen, eher und strenger noch als bisher auf ihren Weg zu achten und damit auf den Bezug zum Sein und nur aus dem Bezug her auf dieses.)

Das Sammeln und Lesen mag nach der Art, wie es sich uns unmittelbar zeigte, eine menschliche Tätigkeit sein. Darin liegt zunächst nur dies, daß die menschliche Tätigkeit eine Weise des Menschseins ist, welches Sein doch dem Menschen verschlossen bliebe, vermöchte er nicht überhaupt ›Sein‹ zu denken und zu erfahren. Das, was sich uns an Zügen des Menschseins bekundet, braucht nicht notwendig in dem, worin es sich bekundet, auch seinen Wesensursprung zu haben. Hieraus ergibt sich wenigstens die Möglichkeit, daß das Wesen des Sammelns und Lesens uns zwar an unserer Tätigkeit zunächst erfahrbar wird, aber gleichwohl anderswoher entspringt und anderswohin gebunden und gefügt ist. Eine solche Bindung kündigt sich im Fragment 50 an. Wir folgen daher dem Fragment 50 und achten darauf, daß hier Heraklit den Bezug des Menschen zu dem Λόγος eigens bestimmt, und zwar als ὁμολογεῖν. Hieraus ergibt sich das Entscheidende: der Mensch selbst muß in sich ein λέγειν und einen λόγος haben, ein Lesen und Sammeln, das sich auf die Lese und die Versammlung, die das Wesen des Seins ausmacht, gesammelt hat. Sollte nun aber, was kaum zu bezweifeln ist, der Bezug des Menschen zu dem Λόγος, also zum Sein des Seienden, der höchstmögliche Bezug sein, worin alle anderen menschlichen Beziehungen zu Menschen und Dingen gründen, dann müßte dieser Bezug, das ὁμολογεῖν, das Wesen des Menschen tragen. Der Mensch selbst muß dann als der Seiende, der er ist, im Kern seines Wesens einen λόγος ›haben‹, der als dieser λόγος ›die Beziehung‹ auf ›den Λόγος‹ im Sinne des Seins des Seienden ist.

Der Mensch ist nach griechischer Auffassung ein ζῷον – ein Lebewesen. Das Wesen des Lebendigen aber ist die ψυχή – die Seele. Das Wesen des Menschen, also die ψυχή, muß daher, soll das ὁμολογεῖν möglich sein, einen λόγος haben. Vermutlich muß dieser menschliche λόγος ein ausgezeichneter sein, wenn anders in ihm der Bezug zu ›dem Λόγος‹ weben und wesen soll. Was Heraklit über den Bezug des Wesens des Menschen, d. h. der ψυχή, zu dem Λόγος, d. h. zum Sein des Seienden, denkt, erfahren wir aus dem Fragment 45:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

§ 6. Die abwesende Gegenwart des Λόγος für den Menschen
und die Anzeige der gegenstandslosen Gegend des
ursprünglichen Λόγος

- a) Der Einklang der Fragmente 50 und 45. Der homologische Bezug des λόγος der Seele zu dem Λόγος. Das ὁμολογεῖν als das Sichsammeln auf die ursprüngliche Versammlung des Λόγος des Seins

Inwiefern stehen die beiden Fragmente 50 und 45 überhaupt in einem Einklang, so daß sie sich in gewisser Weise ergänzen? Die Frage sei durch eine kurze, vorausdenkende Betrachtung beantwortet.

Das Fragment 50 handelt von dem λόγος im Sinne des Seins selbst, aber zugleich vom ὁμολογεῖν. Durch das ὁμολογεῖν ist das dem Menschen eigentlich eigene λέγειν und somit der λόγος, den der Mensch ›hat‹, bestimmt. Dieses Lesen und Sammeln soll ein horchbares sein und somit ein fügsames Sichsammeln auf die ursprüngliche Ver-sammlung, als welche ›der Λόγος‹ das Wesen des Menschen auf sich zu gesammelt hält in der Weise, daß der Λόγος die horchbare Zugehörigkeit des Men-

schen zum Sein in sich verwahrt und d. h. zugleich gibt nach Maßen und nach Maßen verwehrt. Kurz gesagt: das Fragment 50 handelt vom homologischen Bezug des menschlichen λόγος zu *dem* Λόγος. Gedacht wird in diesem Spruch der Bezug des Seins selbst zum Wesen des Menschen, und dies dergestalt, daß das Wesen des Menschen nicht nur der eine Bezugspunkt ist und ›der Λόγος‹ der andere, sondern das Wesen des Menschen besteht und gründet gerade in dem Bezug des Seins zum Menschen. Der Mensch ist als der horchsam Sammelnde gesammelt auf das Sein, ›gesammelt auf‹, d. h. offen für das Sein durch dieses. Nur insofern das Wesen des Menschen in dieser Sammlung auf das Sein beruht, kann der menschliche Bezug zum Sein auch ungesammelt, zerstreut, verirrt, d. h. durch die Irre verwirrt sein. Die Metaphysik kennt, streng gedacht, in Wahrheit nur die Frage nach der Beziehung des Menschen als *eines* Seienden unter anderen zum Seienden als solchem im Ganzen; die neuzeitliche Fassung dieser Frage ist diejenige nach der Beziehung des Subjekts zum Objekt. Allein die Subjekt-Objekt-Beziehung gründet nach allen Hinsichten in dem metaphysisch überhaupt nicht faßbaren Bezug des Seins zum Menschenwesen. Dieser Bezug ist aber auch im vor-metaphysischen Denken noch nicht eigens gedacht oder gar erfragt, wohl dagegen unbestimmt erfahren und genannt. Vielleicht trägt die Metaphysik und ihre ganze Geschichte unter anderem dieses Geschick in sich, daß erst durch sie und ihre Geschichte überhaupt die Unterscheidung des Seins zum Seienden ins Licht gehoben wird, um eines Tages als diese Unterscheidung erst erfahren und erfragt zu werden, in welchem Fragen dann erst das Sein selbst in seiner fragwürdigen Wahrheit dem Denken entgegenkommt und das Denken selbst verwandelt.

Heraklits Spruch, der als Fragment 50 gezählt wird, handelt von dem homologischen Bezug des menschlichen λόγος zu *dem* Λόγος. Inwiefern steht nun das Fragment 45 mit dem Fragment 50 im Einklang? Das Fragment 45 nennt nicht ›den

Λόγος, wohl dagegen »einen« λόγος, und zwar einen »tiefen«, welchen λόγος die Seele des Menschen »hat«, und zwar offenbar »hat« als den Grundzug ihres Wesens. Der Spruch (Fragment 45) sagt nun, die Ausgänge der Seele, dasjenige, wohin sie auslangend eigentlich hinreicht, sei nicht ausfindig zu machen durch den Menschen, und zwar deshalb nicht, weil der λόγος der Seele ein ausnehmend »tiefer« sei. Wenngleich hier somit nicht die Rede ist vom Bezug des Menschenwesens zu *dem* Λόγος, so dürfen wir doch vermuten, daß »der Λόγος« gemeint ist als dasjenige, wohin die auslangende Seele ihre Ausgänge richtet. Aber wie kann dann, wenn »der Λόγος« für den Menschen selbst unausfindbar ist (Fragment 45), in Fragment 50 gefordert werden, daß der Mensch horchsam dem Λόγος sich füge? Die beiden Sprüche scheinen doch gerade nicht im Einklang zu stehen, da sie sich widersprechen, insofern sie hinsichtlich des Bezugs des menschlichen λόγος zu *dem* Λόγος Gegenteiliges sagen.

Um hier deutlicher zu sehen und um vor allem den eigentlichen Gehalt des Fragments 45 zu fassen, bedarf es einer eingehenderen Erläuterung. Klar gesagt wird: die ψυχή — nämlich diejenige des Menschen, der sie durchmißt — hat einen λόγος, und zwar einen »tiefen«. Inwiefern kann überhaupt die ψυχή als solche einen λόγος haben? Inwiefern ist ein λέγειν im Sinne des gekennzeichneten Sammelns und Lesens in der ψυχή möglich, so daß gar die ψυχή ihrerseits durch den λόγος, den sie »hat«, in den eigentlichen Bereich ihrer eigenen Wesensmöglichkeit erst gelangt? Was ist die ψυχή, wenn wir sie aus dem her, womit in eins sie stets genannt wird, denken, und wenn wir dabei alles Zu-sagende griechisch denken und moderne Vorstellungen über die »Psyche«, aber auch die vermeintlich bekannten sogenannten primitiven Auffassungen von der »Seele«, wovon die Völkerkunde und die Anthropologie Berichte zu haben glauben, beiseite lassen? Die ψυχή griechisch denken heißt: ihr Wesen denken aus der Zugehörigkeit zu ζωή und φύσις, zu »Leben« und »Natur«. Die Rückbeziehung der ψυχή

auf ζωή und φύσις brächte uns allerdings auch nicht an das Wesentliche hin, wenn wir nun nicht zugleich und allem zuvor ζωή und φύσις ›griechisch‹ dächten. Wenn wir überall das Gewicht darauf legen, das in griechischen Grundworten Genannte auch ›griechisch‹ zu denken, dann treibt uns da nicht die Absicht, eine vergangene Welt historisch richtig nachzuzeichnen, sondern in dem stets betonten ›Griechischen‹ suchen wir einzig das verborgene Wesenhafte, das unsere und die künftige Geschichte trägt und entscheidet. Der Grundzug der φύσις und der ζωή ist das aus sich heraus gehende Aufgehen, das zugleich ist das sich verschließende In-sich-zurück-gehen. Das griechische Denken und Erfahren, Bilden und Verweilen im Seienden hat im Schutze dieser Namen ahnungsvoll etwas zu eigen gehabt, was einstmals erst die Kommenden begründen und erbauen werden zu der in sich ruhenden Wahrheit, auf die, als den eigensten Grund, das in den Grundworten φύσις, ζωή, ψυχή Genannte schon in den unscheinbaren Zügen verweist. Darum haben wir Heutigen, so oft wir diese Grundworte nachsagen, auch nur erst tastende Namen, um das Wesende in der φύσις und der ζωή zu einem fernen und schwachen Leuchten zu bringen. Um auch nur dafür recht zu sorgen, bedarf es gerade nicht irgendeines breiten Aufwandes von Gelehrsamkeit und der Vorführung halbverstandener geistesgeschichtlicher Zusammenhänge, sondern nur des immer neu vollzogenen und immer einfacheren Besinnens und Durchdenkens dessen, was in den Grundworten anklingt wie ein Vorspiel. Was wir da zunächst hören, ist immer das Selbe und fast Eintönige. Aber es ist der Grundton jenes anfänglichen Denkens der Griechen. Wir erfahren im Durchdenken der Grundworte fortgesetzt die Verlegenheit des Denkens, aber auch die noch aufgesparte Gunst der noch ungehobenen Schätze unserer Sprache. Diese ist nicht die unsrige als unser Werkzeug, sondern wir sind die ihrigen als die in ihr Heimischen oder Heimatlosen. Wenn wir daher jetzt versuchen, die übersetzende Auslegung der Grundworte φύσις und ζωή zu verdeutlichen, dann geraten wir leicht

ins Schiefe und geben vielleicht doch zugleich einen ungefähren Wink für ein späteres wiederholendes Nachdenken.

Achten wir darauf, daß φύσις das Aufgehen meint, das von sich aus ist ein In-sich-zurück-gehen, dann sind beide Bestimmungen nicht etwa nur als gleichzeitig und nebeneinander vorhanden zu denken, sondern sie meinen ein und denselben Grundzug der φύσις. Sie hat in sich diesen dimensional Charakter, der zugleich aber in eins gedacht werden muß mit dem anderen, daß die φύσις ist das Aus-sich-heraus-gehen und das Sich-verschließen. Das »Dimensionale« meint daher nicht einfach die Erstreckung eines Dinges, so wie wir z. B. von der Breite einer Wand sprechen können, sondern das Dimensionale ist in sich selbst sich öffnend und verschließend. Das φύσις-hafte, »Natur-hafte« ist somit nie etwas Dingartiges, das als Ursache auf andere Dinge dinghafte Wirkungen ausübt. Die φύσις ist auch nicht »die Natur« im Sinne der Gesetzlichkeit dessen, was erscheint und das Erscheinende in seiner Gegenständlichkeit einigt. Wir müssen uns vielmehr, um die φύσις auch nur aus der Ferne einigermaßen gemäß zu denken, anstrengen, alles aus dem Blick auf das erstreckungshafte verschließend Sich-öffnende zu erfahren dergestalt, daß alles von der φύσις Durchwaltete in solchen Bezügen webt und west.

Wir Heutigen sind einerseits durch das römisch-lateinische Denken nach Substanzen und Substanzbeziehungen, andererseits durch das modern wissenschaftliche Denken nach gegenständlichen funktionalen Beziehungen nahezu von der Möglichkeit ausgesperrt, das von den Griechen anfänglich gedachte Sein im Sinne der φύσις nachzudenken. Gleichwenig kann uns hier auch Goethes Naturanschauung eine Hilfe bieten. Wenn gleich sie nach gewissen Hinsichten zur mathematisch-physikalischen Vergegenständlichung der Natur im Sinne Galileis und Newtons in einen Gegensatz kommt, so bleibt die Naturanschauung Goethes doch überall auf dem Boden der durch Descartes und vor allem durch Leibniz gegründeten neuzeitlichen Metaphysik und daher vom anfänglichen griechischen

Denken durch einen Abgrund getrennt. Die entscheidende Begründung für diese Sätze, durch die wir das Wesen der φύσις von allem späteren Denken und den ihm entwachsenden Naturbegriffen abheben, könnte freilich nur dadurch gegeben werden, daß wir zeigen, inwiefern das Wesen der Wahrheit, unter deren Gesetz das Denken der φύσις steht, grundverschieden ist von demjenigen Wesen der Wahrheit, das die Metaphysik und die metaphysischen Naturauffassungen bestimmt. φύσις ist nach der ursprünglichen Bedeutung überhaupt nicht der Name für die Natur im Unterschied zur Geschichte, sondern meint das Sein des Seienden, dies aber nicht etwa aus einer Anschauung her, die alles Seiende im späteren Sinne naturhaft oder gar biologisch auslegt.

Was vom anfänglichen Namen φύσις gesagt worden, gilt aber auch vom Wort ζώή, das wir mit »Leben« übersetzen. Danach hat das Lebendige gleichfalls diesen Zug des Aufgehens und Aus-sich-heraus-gehens in eins mit den entsprechend gegenwendigen Zügen des In-sich-zurück-gehens und des Sich-verschließens. Insgleichen hat das Wort ζώή dieselbe Weite der Bedeutung wie φύσις, so daß auch ζώή der Name für das Sein selbst werden kann. Wir fragen jedoch hier nach dem Wesen der ψυχή. Wir sagten: die ψυχή griechisch denken heißt: ihr Wesen denken aus der Zugehörigkeit zu ζώή und φύσις.

Was aber tritt uns der Wortbedeutung nach als Hauptzug der ψυχή entgegen? Der Hauch, der Atem, der Odem. Ist es nur ein Zufall, daß wir, wenn die Seele entschwindet, sagen, der Lebensodem gehe aus und das Lebenslicht erlösche? Wie kommt es, daß wir »Atem« und »Licht« in derselben Hinsicht auf den Grundzug des Lebendigen nennen? Das Licht ist das Lichte, Lichtende, Öffnende, als Helle das Offenhaltende. Der Atem ist das Aus- und Einholen, weit genug und recht gefaßt und nicht auf die Luft beschränkt, das Aufgehen ins Offene und das Zurücknehmen des Offenen. Denken wir gar die Luft als den Äther, dann fallen »Luft« und »Licht« zusammen. Sie fallen aber für unser nachträgliches Nachdenken nur deshalb

zusammen, weil sie in ihrem verborgenen Wesen Eins sind: Eins und das Selbe mit ›Leben‹ und φύσις. Die Seele, das Be-seelende, ist insofern das Wesen des Lebendigen, als ›Besee-lung‹ eben dies meint, daß durch sie ein Seiendes zu solchem Sein gelangt und in solchem Sein ruht, das als ein Aufgehen ins Offene west und also wesend das Offene und im Offenen Begegnende zu sich einholt. Nun sind wir es allerdings aus langer Überlieferung des Denkens gewohnt und überdies aus noch anderen Gründen auch stets eilig dazu geneigt, überall dort, wo von einem Lebewesen die Rede ist und davon, daß es sich auf sich zurück- und auch anderes auf ›sich‹ beziehe, ein solches sich auf sich beziehendes Wesen ›ichhaft‹ und als ›Sub-jekt‹ vorzustellen. Der Bezugspunkt gleichsam, in den die Be-ziehung einmündet, die wir das ›auf sich zu‹ nennen, gilt als das Ich, und das Ich ist wie ein Punkt oder Pol oder ein Zen-trum. Nicht zufällig spricht Leibniz, der jedes Seiende ›sub-jekt-‹ und ›ichhaft‹ vorstellt, von den einzelnen in sich beste-henden Seienden als den ›metaphysischen Punkten‹, die dann zugleich als das ›Innere‹ gegenüber einem ›Äußeren‹ bestimmt werden. Entsprechend gilt ›das Seelische‹ als ›das Innere‹ und ›Innerliche‹. Auch stellt das unmittelbar anschauliche Meinen, z. B. auch bei den Griechen, innere Leiborgane, ›das Herz‹ (καρδία, poet. καρδιά), ›das Zwerchfell‹ (φρήν, φρένες; φρονεῖν, φρόνησις) als den Sitz der Gemütsbewegungen und des Gemü-tes überhaupt vor. Allein, wir müssen langsam unterscheiden lernen zwischen dem, wonach das anschauliche Vorstellen oft vorschnell greift und wobei es endet, und dem, was das Denken und Wissen in Wahrheit meint. Der Hinweis auf diese Unter-scheidung meint allerdings nicht, das Anschauliche, Bildhafte solle mit der Zeit zugunsten des Unanschaulichen und Bild-losen abgedrängt werden. Es meint vielmehr dies, daß alles Bildhafte und jedes Bild nur erscheint und zum Scheinen kommt aus dem Bildlosen, das nach dem Bild ruft. Je ur-sprünglicher und wesender das Bildlose waltet, um so rufen-der ist es nach dem Bild, um so bildender ist das Bild selbst.

Wir erkennen leicht, daß die Unterscheidung zwischen dem anschaulich Bildhaften und dem unanschaulich Bildlosen zusammengeht oder gar sich deckt mit der Unterscheidung des Sinnlichen und des Nichtsinnlichen bzw. Un- und Übersinnlichen. Das aber ist die Unterscheidung, auf der alle Metaphysik gründet. Die Frage bleibt aber, oder deutlicher gesprochen, die Frage muß erst gefragt werden, woher diese Unterscheidung selbst stammt und worin sie gründet. Die so gestellte Frage nach der genannten Unterscheidung und ihrer Wesensherkunft geht den Ursprung des Bildhaften und Bildlosen in ihrem Wechselbezug und den Grund dieses Bezugs selbst an.

Denken wir hier noch wenige Schritte weiter, dann sehen wir leicht, inwiefern im Hintergrund der Frage nach dem Ursprung des Unterschieds des Bildhaften und Bildlosen die Frage nach dem Ursprung und dem Unterschied des dichtenen und denkenden Sagens steht, insofern das Dichten, um von den anderen Gestalten der Kunst zu schweigen, ein bildhaftes Sagen ist. Allein, es ist eben nicht nur ein sinnliches Sagen, sondern es sagt einen Sinn; insgleichen ist das denkende Sagen nicht bildlos, sondern in seiner Weise bildhaft; daraus wird klar, daß wir den Wesensunterschied zwischen Dichten und Denken nicht unmittelbar unterbringen in der Unterscheidung des Bildhaften und des Bildlosen und des Sagens von diesem.

Doch auf welchen Abweg sind unsere Überlegungen geraten? Wir handeln doch von der $\psi\upsilon\chi\eta$ und reden jetzt vom Wesensunterschied des Dichtens und Denkens. Aber der jetzt gegebene Ausblick ist, wie wir einige Stunden später sehen werden, nur dem nächsten Anschein nach ein Abweg. Wir gerieten jedoch auf den Weg, der zur Besinnung auf den Unterschied des Bildhaften und Bildlosen führte, weil wir darauf dachten, für das gezeigte Wesen der $\psi\upsilon\chi\eta$, also für das Ausholen ins Offene, das zugleich ein Einholen ist, den Bezugspunkt des In-sich-zurück-gehens und also den Punkt des ausholenden Bei-sich und des Selbstseins auszumachen und so,

kurz gesagt, die Wesensmitte der ψυχή zu bestimmen. Das gelingt nicht sogleich. Vielleicht liegt die Wesensmitte der ψυχή, des wesenhaft gefaßten Atems, des einholenden Ausholens, weder in einem Außen und Äußeren noch in einem Innen und in einer Innerlichkeit, vielleicht aber im Ineinander, das durch das Wort ›Innigkeit‹ genannt werden könnte, gesetzt, daß wir alles Psychologische und Subjektartige, alles Erlebnis-hafte und Gemütsmäßige nach der gewöhnlichen Auffassung beiseite lassen.

Worauf soll dieser umständliche und eingestandenermaßen auch unbeholfene Hinweis auf das auch bei den Griechen kaum klar gedachte Grundwesen der ψυχή hinausführen? Wir sollen aus diesem Wesen der ψυχή zunächst nur dies eine erkennen, inwiefern die ψυχή ihrem Wesen nach dergleichen wie einen λόγος haben kann; denn dies sagt doch das Fragment 45: die Seele . . . habe einen und sogar einen tiefen λόγος. Verstehen wir λόγος als Urteilen und Aussagen, dann bleibt es in aller Hinsicht unverständlich, was die ψυχή dann gerade mit dem λόγος zu tun habe und das noch in dem Sinne, daß es am λόγος und dessen Tiefe liege, wenn die Ausgänge der Seele nicht aufzufinden seien. Verstehen wir dagegen λόγος als λέγειν im Sinne des Lesens und Sammelns und denken wir das Sammeln über den äußern Anschein hinaus von seinen eigentlichen Wesenszügen her, dann erscheint es in der Tat nicht befremdlich, wenn der Spruch des Heraklit darauf zurückdenkt, daß die ψυχή, das einholende Ausholen ins Offene, durch einen λόγος, durch ein Sammeln, bestimmt sei. Vielleicht ist dieser λόγος hier dann nicht nur eine unter den möglichen Eigenschaften der ψυχή, sondern er ist sogar der Wesensgrund dieser ψυχή, die hier gemeint wird und die die ψυχή des Menschen ist. Doch bevor wir diesen Wesenszusammenhang zwischen ψυχή und λόγος eigens bestimmen, beachten wir, was der Spruch des Heraklit außerdem von der ψυχή sagt und wie er von ihr spricht.

ψυχῆς πείρατα . . . τὸ πείρας heißt das Ende, der Ausgang; dasjenige, wobei etwas zuletzt endet und ›aufhört‹, wo anderes

beginnt. »Ausgang« und Aufhören bestimmen sich aber in ihrer jeweiligen Art aus dem, dessen Ende sie ausmachen. Ein Stück Holz oder ein Stein endet anders und hat andere Enden als ein Regenguß; anders endet in die Enden ein Baum, anders ein Tier. Kein Lebewesen endet an den Grenzen seiner Leibesoberfläche; diese ist nicht die Grenze des Lebewesens. Was nun aber wie die Seele in sich ein aufgehend einholendes Ausholen ist, dessen Enden müssen doch eben diesen ins Offene auslangenden Charakter haben; die *παίρατα* sind äußerste Ausgänge im strengen Sinne des Wortes, das hier die Weisen und Pfade des Hinausgehens meint. Das Wort *παίρας* steht in der Mehrzahl. Die *ψυχή* hat mehrere, viele Ausgänge, Pfade des Hinausgehens; sie alle sind gemeint. Jedes Wahrnehmen, jedes Vergegenwärtigen, jedes Wollen und jedes Erinnern, jedes Bedenken und Betrachteten ist ein Trachten, ein Hin zu . . ., ist das Unterwegs eines Weges; aber auch jedes Sichbefinden bei etwas, jeder Aufenthalt ist ein Innehalten auf dem Begehen der Wege. Alles Gehen aber ist wiederum nur, was es ist, innerhalb und auf dem Grunde eines kaum geahnten und bestimmten Verweilens des Menschen, dessen Ort sich verbirgt. Überall, in allem von der Seele durchwesten Tun und Lassen, Tragen und Wirken, Sinnen und Trachten, Fallen und Steigen ist das ausgangshafte Auslangen. Aber, sagt Heraklit zum Menschen, dessen Seele, d. h. wesendes Leben, hier genannt ist, aber das Äußerste dieses Hinausgehens und Auslangens kannst du nicht wohl ausfindig machen, auch wenn du jeden Weg abwanderst. Daß hier noch eigens von »Wegen« die Rede ist, bestätigt nur das vorhin Gesagte, daß wir die Ausgänge nicht als dingfeste Enden und Grenzen, gleichsam als Mauern und Wände fassen dürfen, sondern auf das Weghafte und Pfadmäßige alles seelisch Bestimmten achten müssen. Aber auch dieses genügt nicht, wenn wir das Weghafte und das Pfadmäßige nicht griechisch denken als das Hinausgehen ins Offene, als das Durchgehen durch dieses als das Ergehen des Offenen, welches Ergehen im Gehen erlangt und sammelt,

was begegnet und anwest. Die »Wege« sind die Pfade für die Gänge des entbergenden Aufgehens und des verbergenden In-sich-zurück-gehens. Aber warum kann der Mensch das Äußerste der Ausgänge seines Wesens nicht und nie auffinden? Weil der λόγος der Menschenseele so »tief« ist – οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Bereits früher, und wie wir jetzt merken können, im Vorblick auf diesen Spruch des Heraklit, wurde über das Wesen der Tiefe einiges gesagt. Das Wesen der Tiefe liegt nicht darin, die Gegenerstreckung zur Höhe zu bilden. Das Wesen der Tiefe liegt in der sich dabei selbst verbergenden Weisung in eine noch unausgemessene Weite der Verbergung und Verschließung. Wir übersetzen daher βαθύς nicht mit »tief«, sondern mit »weitweisend« und »weitgewiesen«, ein Wort, das freilich auch wie jedes übersetzende Wort der begleitenden Auslegung bedarf im Hinblick auf das, womit und in Bezug worauf es gesagt wird. βαθύς – weitgewiesen, weitweisend, ist gesagt vom λόγος der Menschenseele.

In der Seele des Menschen, d. h. im Wesen des Menschen west ein weitweisendes Lesen und ein weitgewiesenes Sammeln. Wohin dieses ausholt und einholend auslangt, was dieses Sammeln in seinem Wesen, d. h. als Bewahren und Wahren, eigentlich wahrhaft bzw. nicht wahrhaft und in gewisser Weise ausläßt und vorbeiläßt und verliert, das kann der Mensch selbst durch sein Gehen auf den Pfaden der Seele nicht ausmachen.

Allein, sagt nicht das Fragment 50, daß der λόγος der Menschenseele das ὁμολογεῖν sei, und daß dieses darin bestehe, »auf« den Λόγος selbst zu »hören«? Wird damit nicht klar gesagt, worin das »Aufhören« der ψυχή besteht? Die Seele als das einholende Ausholen »hört dort auf«, d. h. geht zu anderem »aus« und zu anderem »über«, wo dieses »Aufhören« ist ein »Hören auf«, das ὁμολογεῖν als das Sichsammeln auf die ursprüngliche Versammlung. Wird so nicht das genannt, wohin die Gänge ihrer Pfade im Äußersten ausgehen? Wird so nicht gesagt, wie tief der menschliche λόγος ist? Der Λόγος als das Sein selbst

ist doch offenbar das Tiefe, in das der weitweisende λόγος der Menschenseele hinaus zeigt. Wie kann also in Fragment 45 gesagt sein, daß es gerade an diesem weitweisenden λόγος der Menschenseele liege, wenn der Mensch die äußersten Ausgänge seines eigenen Wesens nicht finde, selbst wenn er alle Wege abschreite? Im ὁμολογεῖν, im sich sammelnden Lesen des λόγος, im Sichsammeln auf diesen ist »der Λόγος«, d. h. gegenwärtig. Somit ist im ὁμολογεῖν doch gerade das gefunden, worauf das Menschenwesen ausgeht, so zwar, daß seine Ausgänge alle dabei gerade aufhören und in dem Λόγος als der ursprünglichen Ver-sammlung sich sammeln. Allein das ὁμολογεῖν geschieht nach dem Fragment 50 doch nicht von selbst und ständig. Das Hören des Menschen sammelt sich nicht ohne weiteres eigens auf den Λόγος selbst, sondern gewöhnlich zerstreut es sich und bleibt dergestalt verstreut, daß es zumeist nur auf menschliches Reden und menschliche Aussprüche hört. Sonst könnte ja Heraklit nicht eigens darauf hinweisen, vom bloßen Anhören und Abhören menschlicher Worte abzulassen und statt dessen sich auf den Λόγος zu sammeln. Also gelangt der λόγος des Menschenwesens nicht ohne weiteres, nicht von selbst und nicht durch sich selbst an die äußersten Ausgänge der Seele, wenngleich er als λόγος weitgewiesen ist in das, dem er als λόγος allein entsprechen kann. Ja gerade dann, wenn der Mensch lediglich aus sich selbst, von sich aus, eigenmächtig und eigensüchtig alle seine Wege geht und nur diese absucht, gerade dann gelangt er nicht an die Ausgänge und folgt nicht dem weitweisenden λόγος.

Aus all dem müssen wir aber dann, wenn wir es recht und oft genug bedenken, dies eine entnehmen, daß der Mensch durch seinen λόγος auf den Λόγος bezogen sein kann im ὁμολογεῖν, daß er es aber nicht immer, vielleicht sogar nur selten ist. Darin liegt das Befremdliche, daß »der Λόγος« im Sinne der ursprünglichen Ver-sammlung, also der Λόγος des Seins selbst, dem Menschen gegenwärtig und daß der Mensch gleichwohl von dem Λόγος abgekehrt ist. Der gegenwärtige λόγος ist so

zugleich für den Menschen ein abwesender. Somit kann das Gegenwärtige, das dem Menschen eigentlich entgegenwartet, abwesen. Gegenwärtiges braucht nicht anzuwesen. Anwesendes ist nicht schon das Gegenwärtige. Der Mensch kann, indem er sich nur an das Anwesende klammert, darüber das Gegenwärtige verkennen und im Verkennen verlieren. Dasjenige also, was die Menschenseele in ihrem Grunde, d. h. in ihrem eigenen λόγος, eigentlich und wesentlich und daher ständig angeht, der Λόγος als das Sein, eben dieses wäre dann für den Menschen und seine Zerstreuung auf die eigensüchtigen Wege zwar gegenwärtig, aber doch zugleich abwesend und abgelegen und daher fremd. Doch vielleicht entwickeln wir hier auch nur eigenmächtige Gedankengänge, von denen Heraklit nichts wußte. Wo steht in dem genannten Fragment etwas von Gegenwart und Ab- und Anwesenung und vom Verhältnis zwischen Gegenwart und Abwesenung und auch nur vom Unterschied zwischen Gegenwart und Anwesenheit, die uns doch sonst dasselbe sind? Es steht in der Tat nichts davon da – im Text. Doch vielleicht ist das, was in einem solchen Text eines solchen Denkers »dasteht«, auch immer nur das Anwesende und nicht das Gegenwärtige. Vielleicht auch denkt ein Denker mehr als das, was er weiß und zu wissen meint und ausspricht. Vielleicht ist dieses »mehr« dasjenige, was den Denker zum Denken bringt und ihn erst denkt. Vielleicht müssen wir dies, und daß es so steht, einem Denker zubilligen, wenn wir ihn überhaupt und zum voraus als einen Denker ernst nehmen.

Wiederholung

- 1) Der λόγος der ψυχή als die Sammlung auf die ursprüngliche, alles verwahrende Sammlung. Die Abwegigkeit psychologischer Auffassungen. Fragmente 45 und 50.
Hinweise auf die Fragmente 101 und 116

Die Vorlesung über »Logik« verweilt in einer Auslegung dessen, was Heraklit vom Λόγος sagt. Wir denken so das Wesen des λόγος ursprünglicher. Wir folgen damit einer ursprüng-

licheren ›Logik‹. Wir lernen dadurch ursprünglicher denken. Vielleicht gelingt uns auf diesem Weg nur ein einziger Denkschritt, und selbst dieser mag noch unbeholfen genug sein. Gemessen an dem, was die Wissenschaften täglich auf ihren Gebieten an Ergebnissen und Kenntnissen ausschütten, bleibt dasjenige, wohin unser Versuch des Denkens gelangt, armselig. Es scheint so, als bewegten wir uns überhaupt nicht auf einem festumgrenzten Gebiet. Es scheint nicht nur so. Es ist so. Ohne ein Gebiet ist dies Denken. Dennoch geht es nur auf einen einzigen Ort zu. Es scheint so, als biete uns dieses Denken unmittelbar keinen Nutzen. Es scheint nicht nur so. Es ist so. Nutzlos ist dieses Denken und in solchem Sinn unnötig. Dennoch ist dieses Unnötige das Nötigste; es ist erfüllt von der eigentlichen Not des Menschenwesens und deshalb unumgänglich. Falls dieses gebiets- und nutzlose Denken bisweilen das Wesenhafte streifen sollte, könnte es uns auf den Weg der Besinnung bringen. Es liegt dann an uns, ob das Sichbesinnen ausdauert.

Daß Heraklit vom λόγος spricht, hat man von alters her gewußt und beachtet. Die uns heute geläufige Ordnung der noch erhaltenen 130 Fragmente zählt sogar als das erste und zweite Fragment solche Aussprüche, die vom λόγος handeln. Mit Absicht beginnen wir aber unsere Auslegung nicht mit den Fragmenten 1 und 2. Wir stellen vielmehr das Fragment 50 in die Mitte und rücken das Fragment 45 in die Nähe des Fragments 50. Wir fragen zunächst nach dem inneren Zusammenhang dieser beiden Sprüche. Wir hören sie erneut und geben dazu die inzwischen deutlicher gewordene Übersetzung:

Fragment 50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι.

»Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr fügsam auf die ursprüngliche Versammlung geachtet, dann ist (das) Wissen, das darin besteht, auf die Versammlung sich zu sammeln und gesammelt zu sein in dem ›Eins ist Alles‹.«

Fragment 45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν · οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

»Des einholenden Ausholens äußerste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weit gewiesen ist ihre Sammlung.«

Das Fragment 50 spricht von dem Bezug des Menschen zu »dem Λόγος«. Der Bezug hat die Art des ὁμολογεῖν. Somit eignet dem Menschenwesen ein λόγος, dessen λέγειν zu »dem Λόγος« hingelangt. Der menschliche λόγος steht unter dem Anspruch »des Λόγος«. Wir unterscheiden also, um dies noch einmal eigens einzuschärfen, aufgrund der beiden Fragmente bereits deutlicher das, was schon aufgrund des Fragments 50 unterscheidbar wird: Wir unterscheiden »den Λόγος« schlechthin, d. h. schlicht gesagt, und den menschlichen λόγος. Der Λόγος ist die ursprüngliche Versammlung, das Sein des Seienden im Ganzen. Der menschliche λόγος ist eigentlich das Sichsammeln auf und in die ursprüngliche Versammlung.

Das Fragment 45 spricht im Unterschied zu Fragment 50 zwar nicht von »dem Λόγος«, auf den der Mensch achten soll. Wohl dagegen sagt dieses Fragment ausdrücklich, daß »die Seele« des Menschen, also der Mensch in seinem Wesen, einen λόγος habe. Dieser dem Menschen als Vermögen eigene λόγος wird wohl derjenige und derselbe sein, aus dem und in dem sich jenes ὁμολογεῖν vollzieht, wovon das Fragment 50 spricht. Aber das Fragment 45 sagt auch zugleich, daß der menschliche λόγος seiner »Tiefe« wegen es dem Menschen verwehre, an die Ausgänge seines Wesens zu gelangen. Der Mensch kann somit nach diesem Spruch 45 die Dimension seines eigenen Wesens nicht ausmessen. Der andere Spruch (50) verlangt jedoch eben dieses, daß der Mensch sein Wesen durchmesse, indem er in solcher Durchmessung sich sammelnd aus sich hinausgelange und dem Λόγος sich füge und also die Sammlung seines Wesens in dem Λόγος, in der ursprünglichen Versammlung, erlange.

Die beiden Fragmente sind demnach unvereinbar. Die jetzt entstandene Schwierigkeit, Fragment 50 und 45 in eins zu denken, fällt allerdings dahin, wenn wir das oft angeführte Fragment 45 in der landläufigen Auslegung verstehen; dann bietet es nämlich überhaupt keinen Anhalt dafür, das in ihm Gesagte so unmittelbar mit dem Fragment 50 zusammenzudenken, wie das im vorigen versucht wurde. Die landläufige Auffassung und Verwendung von Fragment 45 ist aber deshalb für uns hier bemerkenswert, weil sich an ihr die ungebrochene und als selbstverständlich hingenommene Macht der metaphysischen Auffassung des λόγος besonders klar zeigen läßt. Wir haben, indem wir die landläufige Auslegung des Fragments 45 bedenken, eine gute Gelegenheit, uns von der metaphysischen Auslegung des λόγος zu lösen oder wenigstens diese Loslösung einzuüben.

Die landläufige Auslegung des ganzen Fragments 45 hängt nur an der Bedeutung, die man einem einzigen in diesem Spruch vorkommenden Wort gibt, nämlich dem Wort λόγος. Da man längst gewohnt ist, λόγος als Aussage, als Urteil zu verstehen, ergibt sich von daher leicht eine Bedeutung dieses Wortes, die den ganzen Spruch dem Verständnis eingängig macht. λόγος wird also unbedacht verstanden als Aussage, als Urteil. Im Urteil wird etwas als etwas genommen. Wir urteilen z. B.: »Dieses Ding ist ein Haus«. Das bezeugende Ding wird in den Griff des Vorstellens genommen, durch diesen vorstellenden Griff gefaßt. Das Ding wird be-griffen durch die Vorstellung »Haus«. Die Aussage: »Dies Ding ist ein Haus« erweist sich als das Begreifen, die Aussage ist der Be-griff. λόγος ist als Aussage der Begriff. Durch den Begriff von etwas können wir uns bei dem Gegenstand »etwas denken«. Der Gegenstand hat dadurch etwas für das Denken und Verstehen Zugängliches, etwas Verständliches. Der Gegenstand hat so im Begriff für uns einen »Sinn«. λόγος ist »der Begriff« und »der Sinn« von etwas. Da λέγειν als Aussagen und dieses als Aussprechen verstanden wird, ist der λόγος zugleich das Ausgesprochene, näm-

lich ›das Wort‹. Das Wort ›Haus‹ ist der Name für den ›Begriff‹ ›Haus‹; der Name ›Haus‹ hat den ›Sinn‹ und die ›Bedeutung‹ von ›Haus‹. In der Gleichsetzung von λόγος mit ›Begriff‹, mit ›Sinn‹, mit ›Wort‹ bewegt sich alle metaphysische Auslegung des λόγος.

In Fragment 45 spricht Heraklit davon, daß die Seele des Menschen einen λόγον βαθύν habe; d. h. jetzt: einen »tiefen Sinn«, einen »tiefen Begriff«. Versteht man so λόγος als Begriff, sagt Heraklit also, der Seele komme ein tiefer Begriff zu, dann ist mit einem Schlag das übrige verständlich, was in dem Spruch ausgesprochen wird. Weil der Begriff der Seele tief und diese daher schwer zu fassen ist, deshalb kommt man auch bei der Durchforschung der Seele nicht an die Grenzen, mit deren Hilfe man sie in ihrem Wesen umgrenzen, lateinisch ›definieren‹ könnte. Heraklit will nach dieser Auslegung des Fragments 45 sagen, daß die Seele als Gegenstand menschlicher Nachforschung schwer zu erkunden, daß die psychologische Forschung besonders schwierig sei. Das Fragment 45 ist so zum geläufigen Leitspruch geworden, mit dem man, unter Berufung auf einen Denker der ältesten Zeit, die Schwierigkeit der psychologischen Forschung ankündigt und versichert.

So gemeinverständlich diese Auffassung des Heraklitspruches sein mag, so abwegig ist sie. Es genügt hier, auf zweierlei aufmerksam zu machen, was es unmöglich macht, den Spruch in dieser üblichen Weise aufzufassen.

Weder Platon und Aristoteles noch gar die frühen Denker des Griechentums kennen so etwas wie ›Psychologie‹. Die Voraussetzung für die Möglichkeit einer Psychologie liegt in der Ansetzung des Menschen als eines sich selbst wissenden, sich selbst wollenden, genauer, des seiner selbst gewissen und des sich selbst sichernden Wesens. So gedacht ist der Mensch als ›Subjekt‹ und die Welt als ›Objekt‹ erfahren. Die Auffassung des Menschen als des ›Subjekts‹ und die Subjektivität überhaupt ist dem Griechentum fremd. Deshalb gibt es da nicht nur tatsächlich keine ›Psychologie‹; es kann dergleichen im Griechen-

tum nicht geben; vollends nicht im Beginn seiner Geschichte und seines Denkens. Die Abhandlung des Aristoteles, die betitelt ist περὶ ψυχῆς, *de anima*, ist keine Psychologie; sie handelt vom Wesen und den Stufen des Lebendigen. Sie ist aber auch keine Biologie, sondern eine Metaphysik des Lebendigen. Aber gibt es nicht noch einen anderen Spruch des Heraklit, der das soeben über die Psychologie Gesagte, daß sie im Griechentum eine Unmöglichkeit sei, mit einem Schlag widerlegt? Man könnte an das Fragment 101 denken, das nur aus zwei Worten besteht und lautet: ἐδίησάμην ἐμεωυτόν. Man übersetzt (Snell): »Ich habe mir selbst nachgeforscht.« Das soll heißen: Ich habe meine eigenen seelischen Zustände und Vorgänge durch Selbstbeobachtung zu erkunden versucht und so mich zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Diese Übersetzung spricht ohne weitere Überlegung aus dem Gesichtskreis des neuzeitlichen und modernen Verhältnisses des Menschen zu sich selbst, der als Subjekt sein eigenes Wesen im Selbstbewußtsein hat und in diesem Selbstbewußtsein sich sein Selbst »bewußt« macht, um durch die so erlangte Bewußtheit seiner selbst versichert zu sein und aus dieser Sicherheit die Sicherstellung der Welt für das menschliche Subjekt zu unternehmen und die menschlichen Subjekte für diese Sicherung zu verwenden. Die psychotechnische Prüfung des zu verwendenden »Menschenmaterials« wird bei dieser Selbstauffassung des Menschen als eines Subjekts eines Tages genauso nötig wie die Überprüfung einer Maschine vor dem Gebrauch. Daß Amerika seit langem die Psychotechnik in großem Stil betreibt, ist kein Zufall. Das Verhältnis des Menschen zu sich selbst wird im neuzeitlichen Denken psychologisch, d. h. als Selbstbewußtsein eines Subjekts, aufgefaßt. Aus dem Gesichtskreis dieser Auffassung des Menschen und seines Verhältnisses zu sich selbst übersetzt man das Fragment 101. Diese Übersetzung trägt jedoch nicht nur die moderne Auffassung des Menschenwesens unbesehen in das frühe griechische Denken zurück, sondern sie unterläßt auch, zu fragen, ob denn dieser Spruch des Heraklit

zunächst nicht doch einmal aus dem Zusammenhang seines eigenen Denkens her gedacht werden müsse. Schließlich ist auch noch zu beachten, daß das Verbum διζῆμαι zunächst und eigentlich und schlicht bedeutet: nach etwas suchen.

›Nach etwas suchen‹ ist aber keineswegs gleichbedeutend mit ›etwas untersuchen‹ und ›etwas thematisch durchforschen‹ und so ›nachforschen‹. ›Nach etwas suchen‹ heißt zunächst und schlicht ›es an seinem Ort aufsuchen und nach diesem Ort suchen‹. ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν heißt griechisch gedacht: »ich habe nach mir selbst gesucht«. Der Denker hat sich selbst gesucht, nicht als den Einzelnen und Besonderen und Abgesonderten; so hätte er sich begriffen in seiner subjektiven Beschaffenheit als ein vereinzelt Subjekt, um dieses dann nach seinen seelischen Zuständen zu zergliedern. Der Denker hat sich selbst gesucht als den Menschen. Er hat gesucht nach dem Menschen auf dem Weg der Frage: wohin der Mensch als Mensch gehöre; welches der Ort des Menschen sei innerhalb des Seienden; von woher die Ortschaft des Ortes des Menschen bestimmt werde. Der Denker sucht den Menschen; er denkt dorthin, wo der Mensch steht. Dieses Suchen ist von einer psychologischen Durchforschung der Menschenseele durch einen Abgrund getrennt. Solches Suchen kann nie ›Psychologie‹ sein; denn die Psychologie muß ja wie jede Wissenschaft schon voraussetzen, daß ihr der Gegenstand gegeben und der Ort seines Wesens ausgemacht sei oder aber im Umkreis des psychologischen Fragens gleichgültig bleibe. Das Fragment 101 kann also nicht als Zeugnis dafür angerufen werden, daß Heraklit ein besonderes Interesse an der psychologischen Selbstbeobachtung bekundet habe. Das gleiche gilt auch von dem Fragment 116, das jetzt nicht näher erörtert sei. Ohne Schwierigkeit läßt sich zeigen, daß der griechisch gedachte Spruch 101 im einfachen Einklang mit den Fragmenten 50 und 45 steht, aber auch mit den übrigen, die vom λόγος handeln.

Weil Heraklit das psychologische Denken fremd ist, handelt auch das Fragment 45, gleichwenig wie das Fragment 101, von der psychologischen Durchforschung der Seele, genauer, von

der Schwierigkeit, das Wesen der Menschenseele auf einen gemäßen ›Begriff‹ zu bringen. Der andere Grund, weshalb die gängige Auslegung des Fragments 45 hinfällig wird, liegt darin, daß das Wort λόγος, das in diesem Spruch vorkommt, nicht ›Begriff‹ und daher auch nicht ›Sinn‹ bedeutet, weil λόγος dies nicht bedeuten kann. Diese Bedeutung gewinnt das Wort erst auf dem Grunde der Metaphysik Platons durch Aristoteles. Wenn im Spruch des Heraklit λόγος überhaupt nicht ›Begriff‹ bedeuten kann, dann ist es auch unmöglich, daß der Spruch von der Schwierigkeit spricht, einen angemessenen Begriff der Seele zu gewinnen.

Aber Heraklit sagt allerdings, die ψυχή des Menschen habe βαθὺν λόγον, einen »tiefen« λόγος. Wir werden nach dem Gesagten jetzt versuchen müssen, den hier genannten λόγος aus dem ursprünglichen Wesen des λέγειν im Sinne des Sammelns und Lesens zu verstehen. Wir werden aber zuerst fragen: Was ist die ψυχή, daß sie überhaupt einen λόγος im Sinne der Sammlung haben kann? ψυχή denken wir im Hinblick auf das, was in denjenigen Worten genannt wird, die oft mit ψυχή zusammen gesagt sind: φύσις und ζωή. Der Grundzug dessen, was diese Worte nennen, ist das Aufgehen ins Offene, welches Aufgehen zugleich das In-sich-zurückgehen in das Sich-verschließen ist. Achten wir auf die Wurzelbedeutung von ψυχή, nach der das Wort soviel wie »Atem« bedeutet, und nehmen wir das Atmen als Grundzug der ζωή, des Lebens, dann ist das Atmen das ausholende Einholen. Sofern aber ψυχή nicht meint den eingeschränkten Bezug auf die Luft und nicht meint die Tätigkeit der Lungen und der Brust, sofern ψυχή nicht bedeutet einen gesonderten Vorgang im Lebewesen, die Tätigkeit der Atmungsorgane, sondern den Wesensbestand des Lebendigen, sofern ψυχή als das Wesen des Lebendigen in Anspruch genommen ist, nennt hier das Wort das einholende ausholende Sich-öffnen für das, was auf den Menschen und in der Richtung auf seine Wesensmitte ihm zukommt. Wir erläutern das Wesen

der ψυχή im Dienste der Frage, inwiefern die ψυχή dergleichen wie einen λόγος haben könne.

Wir versuchen in der Reihe dieser Vorlesungen lediglich dem Einen nach-zudenken, was Heraklit, ein Denker im Beginn des abendländischen Denkens, vom λόγος sagt. Heraklit spricht von dem Λόγος und er spricht vom menschlichen λόγος. ὁ Λόγος ist die ursprüngliche, Alles verwahrende Versammlung. Der menschliche λόγος ist das Sichsammeln auf die ursprüngliche Versammlung. Die menschliche Sammlung auf die ursprüngliche Versammlung geschieht im ὁμολογεῖν. Wir halten uns mit dieser Auslegung vom Λόγος und λέγειν außerhalb der geläufigen, nämlich metaphysischen Deutung des von Heraklit gedachten Λόγος.

2) Rückbesinnung auf den Einklang der Fragmente

50 und 45. Das einholende Ausholen des λόγος der ψυχή als

Bezug zum Seienden als einem solchen im Ganzen.

Die abwesende Gegenwart des Λόγος für den Menschen

Wir versuchen jetzt zu verdeutlichen, wie sich nach der Lehre Heraklits der menschliche λόγος auf den Λόγος beziehen kann, und das heißt zugleich und vor allem, wie der Λόγος von sich her den menschlichen λόγος in einen Bezug zu sich aufnimmt, so daß der Mensch seinerseits in einem λόγος dem Λόγος entgegnet. Der Frage nach diesem Bezug des menschlichen λόγος zu dem Λόγος liegt aber dann schon wie ausgemacht zugrunde, daß das Wesen des Menschen überhaupt einen λόγος hat und haben kann. Das Wesen des Menschen als eines lebendigen Seienden ist die ψυχή. Wir übersetzen »die Seele«. Nach Fragment 45 hat die ψυχή des Menschen in der Tat einen λόγος, ja sogar einen »tiefen«. Wir sagen: einen weit gewiesenen, weil weisenden λόγος. Allerdings sagt nun auch dieses selbe Fragment, der menschliche λόγος verwehre gerade durch seine eigene weitweisende Art, daß der Mensch an die Ausgänge seines Wesens gelange, d. h. durch diese hinausgehe zu dem, worauf er nach Fragment 50 bezogen ist, sobald sein

λόγος ein eigentlicher ist, d. h. ein solcher, der dem eigensten Wesen »des« Λόγος, mithin dem Λόγος in der Weise des ὁμολογεῖν entspricht.

Wenn wir die beiden Fragmente 45 und 50 zusammendenken, ergibt sich etwas Unvereinbares. Derselbe menschliche λόγος, der nach Fragment 50 zum ὁμολογεῖν bestimmt ist, also zum hinausgehenden Sichsammeln auf den Λόγος, dieser selbe λόγος verwehrt es, nach Fragment 45, dem Menschen, überhaupt auch nur an die Ausgänge seines Wesens zu gelangen und so den gemäßen Bezug zu dem Λόγος zu erlangen. Und zwar liegt es gerade an dem weitweisenden Zug des menschlichen λόγος, daß der Mensch sich nicht in die Weite des Λόγος sammelt. Dies alles ist befremdlich und rätselhaft, und das nicht etwa nur für unser Verständnis, das zufolge irgendeines Unvermögens das unvereinbar Scheinende nicht sogleich in eine Einstimmigkeit aufzulösen vermag. Das Befremdende und Rätselhafte verbirgt sich wohl im Wesen des Menschen selbst.

Wenn wir hier sagen der »Mensch selbst«, so meinen wir freilich das griechisch erfahrene Wesen des Menschen, demgemäß der Mensch selbst in einem ausgezeichneten und einzigen Sinne gerade nicht er selbst ist, wenn wir das »Selbst« christlich oder neuzeitlich metaphysisch vom Subjekt und der Subjekt-Objekt-Beziehung her denken. Das Rätselhafte des griechischen Menschenwesens ist geheimnisvoller, als wir meinen, weshalb wir z. B. von der dichterischen Wahrheit der Tragödiendichtung des Aischylos und Sophokles so gut wie nichts wissen, sobald wir die späten Auslegungen abrechnen und unser psychologisches Verstehen des Menschen außer Spiel setzen.

Damit wir nun hinsichtlich des heraklitisch gedachten Bezugs des menschlichen λόγος zu dem Λόγος um ein Geringes klarer sehen und vor allem das Rätselhafte nicht überall wegwischen, fragen wir zuerst die Vorfrage: inwiefern kann überhaupt die ψυχή des Menschen so etwas wie einen λόγος haben? Solange wir das mit ψυχή Genannte, »die Seele«, neuzeitlich

psychologisch denken und den Menschen metaphysisch als Substanz oder, was im Wesen durchaus dasselbe ist, als ›Subjekt‹, als ›Selbstbewußtsein‹, als ›Vernunftperson‹ und ›Persönlichkeit‹ auffassen, solange entbehrt die gestellte Frage überhaupt des rechten Bodens und des Bereiches. Denken wir dagegen ψυχή griechisch von der φύσις und der ζωή her, dann bekommen wir sie in den Blick als das einholende Ausholen, worin schwingend das Lebendige in einen möglichen Bezug zum ›Seienden‹ aufgehängt ist. Im Blick auf die ψυχή als das einholende Ausholen ersehen wir dann, daß darin sehr wohl ein λέγειν, ein Sammeln, walten kann. Ja, es wird uns einsichtig, daß durch das λέγειν, gesetzt, daß es als λόγος im ὁμολογεῖν auf den Λόγος sich gesammelt hat, das einholende Ausholen, also die Seele und somit das Wesen des Menschen erst seine eigentliche und einzige Weite des Auslangens und Erlangens empfängt. Ursprünglicher denkend müssen wir sogar sagen: das einholende Ausholen nimmt das λέγειν, das Sammeln, nicht nur in sich auf als die gemäße Vollzugsweise des Ein- und Ausholens, sondern dieses, das einholende Ausholen, wird seinerseits erst gegründet im λόγος als dem Sichsammeln auf den Λόγος. Durch den λόγος erst wird und ist das einholende Ausholen – die ψυχή – der Bezug zum Seienden als einem solchen im Ganzen.

Wie soll nun aber dieser selbe λόγος der ψυχή des Menschen, der den Menschen erst in sein Wesen versetzt, um nicht zu sagen, ›wirft‹, wie soll dieser selbe λόγος es mit sich bringen, daß der Mensch nicht in sein eigentliches Wesen und nicht einmal an die Ausgänge seines Wesens gelangt?

Vom menschlichen λόγος her gesehen ist dieser zwar auf den Λόγος bezogen, kann aber nicht zu ihm gelangen. Von dem Λόγος aus gesehen, ist dieser zwar dem Wesen des Menschen irgendwie gegenwärtig, ohne doch eigentlich für den Menschen anwesend zu sein. Der Λόγος ist für den menschlichen λόγος so etwas wie eine abwesende Gegenwart. Mit dem Zollstab der gewöhnlichen ›Logik‹ und d. h. zugleich der meta-

physischen ›Dialektik‹ nachgemessen, ist eine abwesende Anwesenheit ein offenkundiger Widerspruch und deshalb unmöglich oder aber doch durch eine ›Aufhebung‹ zu beseitigen. Aber Heraklit wußte nichts von der aufhebenden Dialektik, weil ihm das neuzeitliche Wesen des Bewußtseins als das absolute Selbstbewußtsein so fremd war wie einem griechischen Bauer der Explosionsmotor der modernen Technik. Heraklit dialektisch auslegen ist noch unmöglicher, als die aristotelische Metaphysik mit Hilfe der mittelalterlichen Theologie des Thomas von Aquin zu interpretieren. Nun sehen wir freilich im Hinblick auf Heraklits Lehre vom Λόγος überhaupt nicht, daß und inwiefern er so etwas wie eine abwesende Gegenwart denkt, da ja unmittelbar davon in den angeführten Sprüchen des Heraklit nicht die Rede ist. Daher gilt es jetzt zu allererst, darüber zu befinden, ob und wie Heraklit über dieses befremdliche Verhältnis des menschlichen λόγος zu dem Λόγος etwas sagt. Heraklit spricht davon im Fragment 72.

- b) Der zwiefältige Bezug des Menschen zum Seienden und zum Sein: die vergessene, verborgene Anwesenheit des Seins im alltäglichen Gebrauch des λόγος. Fragment 72.
Hinweise auf die Fragmente 16, 45, 50, 101, 43, 118, 30, 64

Heraklit weiß von der rätselhaften abwesenden Gegenwart des Λόγος für den Menschen. Es bedarf von unserer Seite nur der Sorgfalt des Nach-denkens, um das zu erkennen und so das Wissen dieses Denkers in der Lebendigkeit zu lassen, in der es unbeschadet der menschlichen Vergeßlichkeit fortleben wird. Der Spruch des Heraklit, der als Fragment 72 gezählt wird, sagt dieses:

ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳι τούτῳι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

»Dem sie am meisten, ihn austragend (austragsam) zugekehrt sind, dem λόγος, (gerade) mit dem bringen sie sich aus-

einander, – worauf sie tagtäglich treffen, (eben) dieses ihnen fremd erscheint.«

Und so zeigt sich dann auch: Nach dem ersten Vernehmen dieses Spruches sieht es so aus, als sagte er zweimal dasselbe. Aber es sieht nur so aus. Durch das καί scheinen nur zwei sprachlich verschiedene Fassungen desselben Gedankens aneinandergeschoben zu sein. Aber hinter diesem äußeren Anschein verbirgt sich ein bedeutsamer Unterschied, den zu denken für das reichere Wissen vom Λόγος wichtig wird.

Zunächst ist freilich auf ein in unserer Sprache kaum wiederzugebendes Wortspiel im ersten Teil des Spruches aufmerksam zu machen, welches Wortspiel uns, falls wir es hören, eine wesentliche Einsicht zuspült. Im ersten Teil des Spruches kommen zwei Worte vor, die beide mit δια beginnen und als sprachliche Abwandlungen auch zum selben Zeitwort gehören. Wir meinen διηνεκῶς und διαφέρονται, beide Wortformen gehören zu διαφέρειν, das aber je nach der verschiedenen Bedeutung des δια Verschiedenes besagt. δια heißt einmal »durch etwas hindurch«, z. B. διαφαίνω – διαφανές – hindurch scheinen durch, durch alles hindurch hervorleuchten; entsprechend dann: διαφέρειν – durch etwas hindurchtragen, unausgesetzt tragen; wir sagen »austragen«. Das, was ausgetragen wird, bei dem verweilen und das bewahren die Tragenden in irgendeiner Weise. Wir übersetzen διηνεκῶς mit »austragsam«. Das Austragsame ist die Auszeichnung des Verweilens bei etwas, zumal wenn dieses den Charakter des ὀμλεῖν hat, worunter wir verstehen das irgendwie vertraute Zugekehrtsein; wenn wir mit einer Sache vertraut sind, braucht sie uns deshalb noch nicht eigens in ihrem Wesen erschlossen zu sein – im Gegenteil; dies, daß die Sache in ihrem vielfältigen Wesen verborgen bleibt, ist sogar in gewisser Weise die Vorbedingung für das Vertrautsein mit etwas. Dasjenige aber, dem die Menschen am meisten austragsam zugekehrt sind, ist »der Λόγος«, d. h. das Sein. Damit sagt Heraklit, daß für den Menschen am meisten und ständig gegenwärtig ist die ursprüngliche Ver-sammlung, das Sein selbst.

Doch Heraklit sagt dies, um sogleich und in der Schärfe des äußersten Gegensatzes zu sagen: τούτοι διαφέρονται – »mit diesem, dem Λόγος, bringen sie sich auseinander«. Jetzt bedeutet das δια nicht wie in διηνεκῶς »hindurch durch« im Sinne des durchhaltenden und sich daranhaltenden und anhaltenden Austrages, sondern δια wird jetzt gebraucht in der Bedeutung von »auseinander«, wie es das entsprechende Hauptwort meint, διαφορά, das Auseinandertragen und Auseinanderbringen; die Entzweiung, der Streit (ἔρις); διαφορά bedeutet dann aber auch allgemeiner die Verschiedenheit und den Unterschied. Aber in diesem Auseinander und Gegeneinander der Unterschiedenen west immer noch der Bezug der Verschiedenen aufeinander. Insofern sich die Menschen mit dem Λόγος auseinanderbringen, bringen sie sich von ihm weg dergestalt, daß der ihnen zugekehrte Gegenwärtige wie abwesend erscheint. Von dem ihnen Zugekehrten kehren sie sich ab. In der Abkehr west der Gegenwärtige ab, aber abwesend kann er nur als der Gegenwärtige. Das διαφέρεισθαι, das Sich-auseinander-bringen, ist daher nie ein Trennen im Sinne einer dinghaften Absonderung. Der Λόγος wartet den Menschen entgegen, aber insofern sie sich von ihm abbringen, erscheint er ihnen nicht. Er zeigt sich in gewisser Weise überhaupt nicht und ist wie das Nichts, nämlich das Nichts des Seienden, was freilich grundverschieden bleibt vom Nichts des Seyns. Heraklit weiß danach ganz deutlich in seiner Weise von der seltsamen und zumeist herrschenden Abwesenung des dem Menschen ständig gegenwärtigen Seins. Dieses, der Λόγος als die ursprüngliche Ver-sammlung, hält das Menschenwesen zum voraus auf sich zu und irgendwie gesammelt. Der also versammelnde Λόγος ist daher das, was dem Menschen unausgesetzt entgegenwartet, »die Gegenwart« in einem ausgezeichneten Sinne, die bleibend auf den Menschen zu aufgeht (φύσις) und daher von Heraklit in einem anderen Fragment genannt wird τὸ μὴ δύνον – das ja nicht Untergehende je –, das eh und je Aufgehende; in Bezug auf dieses sagt das Fragment 16: τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; – »Wie

sollte vor dem eh und je Aufgehenden je ein Mensch sich verbergen können?«¹. Der Mensch, d. h. das den λόγος austragende Seiende, kann dies nicht, sondern der Mensch muß, wie der jetzt zu erläuternde Spruch 72 in seinem Beginn es sagt, am meisten austragsam dem Λόγος zugekehrt sein.

Der zweite Teil des Spruches ist durch ein καί an den ersten angeschlossen. Wir übersetzen καί nicht bloß mit »und«, sondern durch »daher auch«; damit ist angedeutet, daß wir den ersten Teil des Spruches als den Grund denken für das, was im zweiten Teil als die Wesensfolge gesagt ist, welche Wesensfolge als das Begründete rückscheinend für unser Verständnis ein Licht wirft auf den begründenden Grund.

Im ersten Teil des Fragments 72 sowohl wie im zweiten ist von einem Bezug des Menschen die Rede. Der zuerst genannte Bezug besteht in dem διηνεκῶς ὁμιλεῖν – in der austragsamen Zukehrung. Auch wird gesagt, worauf der Bezug steht. Er geht auf den Λόγος. Der im zweiten Teil genannte Bezug ist das καθ' ἡμέραν ἐγκυρεῖν – das tagtägliche Treffen auf . . . Worauf dieses Auftreffen geht, wird nicht mit Namen genannt, sondern nur im Neutrum pluralis durch ταῦτα ausgedrückt. Dasjenige, dem der Mensch unausgesetzt zugekehrt ist, ὁ Λόγος, dieses »Singulare«, wird demnach etwas anderes sein als das »Plurale«, worauf der Mensch tagtäglich trifft. Der Mensch hält sich somit in zwei Bezügen auf, und zwar ständig; zugleich jedoch ist ihm das, dem er austragsam zugekehrt ist, meist abwesend und das, worauf er ständig trifft, fremd, so daß er damit nichts anfangen kann und auch nichts anfängt. Worauf er tagtäglich trifft, ist für den Menschen gleichsam nichts. Wie sollen wir das verstehen? Der Mensch ist doch tagtäglich auf die Dinge und Menschen bezogen, auf solches, was ist und was er für seiend hält und was er auch das Seiende nennt: τὰ ὄντα – das Seiende; dies ist offenbar gemeint mit dem ταῦτα. Doch wie kann Heraklit dann sagen, das, worauf der Mensch

¹ Vgl. »Der Anfang des abendländischen Denkens« in diesem Band.

tagtäglich treffe, sei ihm fremd und unvertraut? Im Alltäglichen und alltagsweise Begegnenden kennt der Mensch sich doch aus. Darin ist er so eingewöhnt, daß es ihm das Gewöhnliche ist. Inwiefern kann dieses Vertraute und Gewohnte ungewohnt und befremdlich sein, so daß es zugunsten des Gewohnten übergangen wird? Wo und wie soll dann überhaupt noch ein Gewohntes gegeben sein, wenn das tagtäglich Begegnende ungewohnt und fremd ist? Das Seiende, die Dinge und Menschen der nächsten und fernen Umgebung, sind für den Menschen das Seiende. Gewiß, aber das Seiende, das dergestalt ›ist‹, geht den Menschen nicht an hinsichtlich des ›ist‹ – hinsichtlich des Seins. Genug, daß das Seiende selbst sich zeigt und daß solches bleibt; das genügt dem Menschen, um innerhalb des Seienden zu wirken und zu handeln, um die Dinge vorwärts zu bringen und je nach Bedarf einzurichten. Daß das Seiende ›ist‹ und als das Seiende, das ›ist‹, durch das Sein bestimmt wird, daran braucht sich der Mensch in seinem Alltag nicht zu kehren. Das Seiende wohl, darauf trifft er tagtäglich. Aber das Sein des Seienden bleibt dem Menschen fremd. Wir sagen (wir sehen es und sagen): das Wetter ist schlecht – ›das schlechte Wetter‹ genügt. Das ›ist‹ kümmert uns gar nicht; auch nicht, wenn wir es erfahren und sehen: das Wetter ist gut. Gutes oder schlechtes Wetter – wohl, aber das ›ist‹, damit läßt sich nichts anfangen. Aber das ›ist‹ bleibt doch ein Name des Seins.

Das Sein des Seienden, das, was alles und jegliches Seiende dahin versammelt und darin aufbewahrt hält, daß es ist und so und so ist, $\delta\ \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, wird daher im ersten Teil des Spruches als das genannt, womit die Menschen sich auseinanderbringen, was ihnen abwesend ist. Weil alltäglich der Bezug zum $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, zum Sein, dergestalt waltet, weil das Sein selbst gleichsam weg ist, deshalb sind die Menschen, wie der zweite Teil des Spruches sagt, dem Seienden in seinem Sein auch entfremdet. Gleichwohl sagt der Spruch im Beginn, die Menschen seien dem $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ μάλιστα διηνεκῶς (am meisten austragsam) unausgesetzt zugekehrt.

Der Mensch verhält sich ständig zum Seienden, das ist, also zum Sein, aber er vergißt auch ständig das Sein des Seienden, welchem Sein er bei aller Vergessenheit zugewiesen bleibt, welches Sein ihm gleichwohl ständig zuleuchtet, ohne daß er dieses Leuchtens und gar dieses Lichtes achtet. Denn wie sollte der Mensch sonst ohne diesen Bezug zum Λόγος überhaupt Seiendes kennen und das »ist« sagen können!

In allem Verhalten zu . . . und Sichaufhalten bei . . . waltet dieses Zwiespältige, daß der Mensch das Seiende kennt und des Seins vergißt. Der Mensch gelangt in seinem täglichen Tun und Treiben überall bis an das Seiende, auf allen seinen Wegen und Gängen trifft er auf dieses. Aber er gelangt nicht an die Ausgänge, nicht an das, wohin sie auslangen, nicht zu dem, wohin er bei aller Verstreuung an das Seiende schon versammelt ist und wohin sein λόγος sich eigentlich und ständig austragsam kehrt, nicht zu dem Λόγος, zum Sein.

Achten wir jetzt auf diesen wesenhaften zwiespältigen Bezug des Menschen zum Seienden und zum Sein (daß er Seiendes stets kennt und des Seins zugleich vergißt), dann wird klar, daß in diesem Zwiespalt, sofern er besteht, das in gewisser Weise Unvereinbare vereint ist. Deshalb kann Heraklit in Fragment 45 sehr wohl sagen, daß der Mensch nicht an die Ausgänge seines Wesens gelange, sondern gleichsam eingesperrt bleibe in den Bezug zum Seienden, ohne des Seins zu gedenken. Weil aber der Mensch selbst in dieser Vergessenheit gegenüber dem Sein diesem noch zugekehrt bleibt, ist der menschliche λόγος ein »tiefer«, der in sich zu Solchem gewiesen bleibt, was sich ihm gewöhnlich verbirgt und wie abwesend ist; die Tiefe des menschlichen λόγος besteht in dem Bezug dieses λόγος zu *dem* Λόγος. Das Weitweisende in allen Bezügen des Menschen zum Seienden ist die verborgene und vergessene, aber ständige Zukehrung zum Sein. Insofern das einholende Ausholen – die Seele des Menschen – so weitweisenden λόγος hat, ist das Lebewesen Mensch vor allem anderen ausgezeichnet. Der Mensch ist nicht nur inmitten von Seiendem in dieses ge-

bunden und an es verhaftet, sondern der Mensch ist an das Sein gewiesen und von diesem angesprochen. Weil aber dieses Weitweisende im Wesen des Menschen waltet, kann das, wohin es den Menschen verweist, auch dem Menschen vernehmlich werden.

Trotzdem der Mensch gewöhnlich und von sich aus in seinem alltäglichen Tun und Verhalten für sich nicht an die Ausgänge seines Wesens gelangt, bleibt ihm stets die Möglichkeit gewährt, den Λόγος, der bei aller Abwesenung Gegenwart bleibt, zu vernehmen. Ja, der Mensch muß sogar auf den Λόγος hören, wenn ein eigentliches Wissen über das Seiende ihn tragen und leiten soll. Das Fragment 50 kann das, was es sagt, nicht nur sagen, unbeschadet dessen, was in Fragment 45 ausgesprochen wird; sondern das Fragment 50 muß das aussprechen, was es ausspricht, weil das besteht, wovon das Fragment 45 spricht, die vom Sein abgekehrte Verstreuung an das Seiende. Die beiden Fragmente sind nicht nur nicht unvereinbar, sie gehören sogar notwendig zusammen. Das Fragment 50 sagt uns, in welcher Weise der menschliche λόγος tief und wie weitweisend er ist. Das Fragment 45 sagt, warum es des Winkes bedarf, den das Fragment 50 ausspricht, wenn es ein fügsames Hören auf den Λόγος verlangt.

An das Seiende gekehrt, wenn nicht gar an das Seiende verfallen und verloren, vergißt der Mensch des Seins, das wie abwesend ihn gleichwohl ständig anspricht, ohne daß er dessen achtet. Der Mensch steht somit in einem zwiespältigen Bezug zum Seienden und zum Sein. Aber vielleicht ist es voreilig, von einem Zwiespalt zu reden, da diese Benennung leicht den Anschein erweckt, als sei da ein Mangel an Einklang. Vielleicht sprechen wir vorsichtiger statt von einem Zwiespalt von einer Zwiefalt. Die Zwiefalt läßt das Zwiefache bestehen. Die Zwiefalt denkend versuchen wir nicht, das Zwiefache als Zwiespalt und Gegensatz vorzustellen, um diesen Gegensatz gar noch als Widerspruch zu denken und dann schließlich in einer höheren Einheit aufzuheben. Diese Zwiefalt ist das Zeichen für die ungewöhnliche Stellung des Menschen inmitten des Seienden.

Diese ungewöhnliche Stellung des Menschenwesens setzt einen ungewöhnlichen Standort voraus, der ein Ort sein muß, den der Mensch nicht ohne weiteres auffindet, so daß er sich auf den Weg machen muß, sich zu suchen, d. h. nach dem Ort zu fragen, an dem der Mensch seinem Wesen nach den Aufenthalt hat. Erst wenn der Ort des zwiespältig zwiefältigen Aufenthalts des Menschen im Seienden gefunden ist, wird aus diesem Ort her ersichtlich, daß und inwiefern es für den Menschen die Not ist, auf den Λόγος zu hören. Aber zugleich gilt das Umgekehrte: nur wenn der Λόγος selbst vernehmlich geworden, lichtet es sich so, daß der Wesensort des Menschen auffindbar wird. Das eine gehört mit dem anderen zusammen. Der Wesensort des Menschen ist in der Gegend des »Λόγος«. Mit »Gegend« meinen wir zunächst den gelichteten Umkreis, aus dem und in dem überhaupt dem Menschen etwas entgegenkommt und sich entgegenbringt. Der gelichtete Umkreis, die Gegend, enthält und verwahrt und versammelt in sich den Wesensort des Menschen. »Der Λόγος« ist, wie sich im folgenden noch deutlicher zeigen läßt, die Gegend, in der der Mensch den zwiespältig zwiefältigen Aufenthalt hat, insofern der Mensch, dem Sein zugekehrt, zu Seiendem sich verhält, an das Seiende sich ausgehend, des Seins vergißt.

Im Fragment 50 sagt der Denker Heraklit: nicht auf mich sollt ihr hören, sondern dem Λόγος horchsam euch fügen. Daraus entnehmen wir, daß es die Sache des Denkers ist, auf den Λόγος hinzuzeigen und dabei einzuschärfen, nicht auf ihn, den Denker, und dessen Rede zu achten. Der Denker selbst ist das Gleichgültige. Trotzdem sagt der Denker von sich (Fragment 101): ἐδιξάμην ἐμωυτόν – »Ich habe nach mir selbst gesucht«. Wenn der Denker im Fragment 50 verlangt, daß nicht er selbst wichtig genommen werde, dann kann auch Fragment 101 nicht bedeuten, er habe sich selbst durchforscht nach der Art einer sich selbst wichtig nehmenden Selbstzergliederung. Der Spruch kann nur sagen wollen: ich habe nach dem Wesensort des Menschen gesucht. Das besagt aber: ich habe ver-

sucht, auf den Λόγος selbst zu achten, auf den aller menschliche Aufenthalt inmitten des Seienden versammelt bleibt. Diese wesenhafte Versammlung des Menschenwesens auf den Λόγος, d. h. die Zukehrung zum Sein selbst, schließt es aber nicht aus, sondern ein, daß der Mensch im Verhalten zum Seienden an dieses allein sich halten möchte und zumeist auch daran allein sich hält. Der Mensch achtet freilich dessen nicht weiter und nicht eigens, daß erst das Sein und nur dieses, sofern es dem Menschen das Zudenkende und Gedachte ist, daß erst das Sein dem Menschen das Seiende zugänglich und umgänglich sein läßt. Der Mensch findet sein Genügen am Seienden, wie es sich seinem nächsten Bedürfen und Wünschen zeigt und fast unterwirft. Dem so sich aufdringenden Seienden entnimmt der Mensch dann auch, wie er meint, die Maße für sein Denken und Tun. Sofern aber das Sein selbst das einzige Maß des Seienden ist, der Mensch jedoch das Sein vergißt, versieht er sich im Maß und vermißt sich. Im zwiespältig-zwiefältigen Aufenthalt des Menschen kommt die Vermessenheit zur Herrschaft.

Soll daher der Mensch auf das Sein achten und den Λόγος vernehmen können, dann muß zuvor und ständig die Vermessenheit und ihr Lodern gelöscht werden. (Über etwas, »nämlich und eigentlich über das Maß hinaus« heißt griechisch ὑπέρ. Daher ὑβρις.) Von ihr sagt Heraklit (Fragment 43):

ὑβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν

»(Die) Vermessenheit ist not, zu löschen, eher denn (die) Feuersbrunst.«

Deutlicher wird uns dieser Spruch, wenn wir ihn nicht als eine moralische Anweisung nehmen, sondern das von ihm Genannte, den lodernden Brand der Vermessenheit zurückdenken in das bereits gekennzeichnete Wesen des Menschen. (ψυχὴ – ζωὴ – πῦρ – φάος – φύσις; vgl. αἴη »trockenes Feuer«; vgl. Fragment 118.) Das einholende Ausholen wird getragen und geleitet durch einen λόγος, ein Sammeln, das so weitweisend ist, daß seine Weite bestimmt wird von dem zunächst und zu-

meist abwesenden und gleichwohl gegenwärtigen Λόγος, als welchen wir das Sein selbst zu denken haben. Durch den λόγος, den die Seele des Menschen hat, ist das Wesen des Menschen auslangend versammelt auf das Sein, für dieses offen und ge-lichtet. Das Lichte dieser Lichtung aber wird verdüstert durch den lodernden Brand der Vermessenheit, die nur aus dem Seienden jeweils das Maß errechnet. Das unruhige Flackern des Brandes der ὕβρις reißt den Blick und die Haltung und das Verhalten des Menschen dahin und dorthin und zerreißt die Sammlung und nährt die Zerstreuung, durch die sich der Mensch die Ausgänge verlegt, durch die hindurch er, dem weitweisenden λόγος folgend, eigens zum Sein gelangt, indem er dieses allein das Maß sein läßt. Das flackernde und also verdüsternde Feuer der Vermessenheit steht in innerem Zusammenhang mit dem ruhigen Licht des Lichten und Offenens, in das die Seele durch ihren λόγος hinauslangt. Wenn wir diesen Zusammenhang jetzt auch noch nicht hinreichend deutlich fassen, so soll er doch im Hinblick auf das Folgende schon angedeutet sein. Das Lichte, das Ruhige, das Maß und das Düstere, das Flackernde, die Vermessenheit gehören zusammen. Dieser Zusammenhang verdeutlicht uns das Wesen des »Λόγος«, sobald wir durch andere Sprüche des Heraklit so weit geführt sind, daß wir die Hauptzüge des griechisch erfahrenen Seins in einem einzigen Wesensblick fassen können.

(Über den Zusammenhang zwischen Feuer, Licht und Maß vgl. Fragment 30. Über den Zusammenhang des Einen, das als Sein alles Seiende vereint, mit dem Licht und dem Lichtenden vgl. Fragment 64.)

Dieses, daß die Seele des Menschen nach Spruch 45 einen weitgewiesenen λόγος hat, und dies, daß nach Spruch 72 die Menschen dem Λόγος am meisten austragsam zugekehrt sind, sagt dasselbe und kennzeichnet das, wohin das einholende Aus-holen (die Seele) eingelassen ist. Weil die Seele des Menschen einen weitweisenden und weitgewiesenen λόγος hat, dieser aber, wie es die Notwendigkeit des ὁμολογεῖν bekundet, auf den

Λόγος weist und in diesem aufgehoben und gegründet bleibt, werden wir das Wesen des menschlichen λόγος stets nur in dem Grade erfahren und wissen und vollziehen können, als der Λόγος selbst eigens gegenwärtig ist im fügsamen Achten auf Ihn.

Für alles weitere Bemühen, den λόγος des Heraklit nachzudenken und so die ursprüngliche ›Logik‹ zu erreichen, ergibt sich aus dem Gesagten die Anweisung, vor der Betrachtung des menschlichen λόγος doch erst das Wesen des Λόγος in der höchstmöglichen Bestimmtheit zu umgrenzen. Aber wie sollen wir den Blick in das Wesen des Λόγος tun, wenn nicht der menschliche λόγος, von dem wir doch getragen und geleitet sind, eigentlich, und d. h. in der Weise eines ὁμιολογεῖν, vollzogen wird? Wir können aber ›den Λόγος‹, der das Sein selbst ist, und das Wesen des Menschen und dessen λόγος, nicht wie zwei Gegenstände abgesondert voneinander irgendwo hinstellen und beide je für sich getrennt betrachten, so wie wir ein Objekt der wissenschaftlichen Forschung vor uns bringen. Vielmehr dürfte durch das bisher Gesagte immer deutlicher geworden sein, daß alles am Bezug des Λόγος, als welcher das Sein selbst west, zum menschlichen λόγος liegt und umgekehrt am Bezug des menschlichen λόγος zu dem Λόγος. Gemäß gesprochen dürfen wir schon nicht von einem Bezug des menschlichen λόγος zu dem Λόγος sprechen, weil ja der menschliche λόγος sowohl wie der Λόγος in sich schon Beziehung sind. Das Beziehen ist eine Art des Lesens und Sammelns – λέγειν. In der griechischen Mathematik hat das Wort λόγος noch die ursprüngliche Bedeutung von ›Beziehung‹. Der Bezug zwischen dem menschlichen λόγος und dem Λόγος ist daher nicht ein Bezug zwischen Dingen und Gegenständen, sondern der Bezug zwischen Beziehungen, und d. h. reiner, ursprungloser Bezug und nur dieses. Weil wir jedoch gewohnt sind und auch alltäglich dazu gedrängt sind, stets Gegenstände in gegenständlichen Beziehungen zu denken, fällt uns zunächst und langehin der gemäße Aufenthalt im λόγος-haften Bezug zu dem Λόγος schwer, schwerer aber

noch das gemäße Denken aus diesem Bezug über ihn. Wir können uns auch dieses Denken, das eben das eigentliche und einzige wahrhafte Denken ist, niemals durch irgendwelche Vorkehrungen und Schlußfolgerungen beschaffen; wir können es nur vorbereiten. Sowenig wie eine Auslegung eines Gedichtes jemals das Hören des dichtenden Wortes als ihr Ergebnis erzwingen kann, sowenig versetzt uns jemals das Auslegen eines Spruches und Satzes des Denkers unmittelbar in das Denken selbst.

Wie aber sollen wir dann das *ὁμολογεῖν* als den eigentlichen Bezug des menschlichen λόγος zu dem Λόγος vorbereiten (vgl. unten S. 353 f.)? Die Vorbereitung schließt das Gedoppelte in sich, daß wir uns für das ausgezeichnete λέγειν von der Art des *ὁμολογεῖν* gleichsam zubereiten und daß dieses λέγειν selbst bereitet ist als λόγος für die Gegenwart des Λόγος. Aber dieses Vorbereiten müßte nach allen Hinsichten vergeblich bleiben, solange es darüber verwirrt wäre, was die Gegenwart und damit die Ankunft und die Art des Anspruches ›des Λόγος‹ auszeichnet. Das allererste und allem vorauf alles leitende Bemühen in der Vorbereitung des *ὁμολογεῖν* muß sich daher darauf richten, das Gemäße über die Gegenwart ›des Λόγος‹ zu wissen, d. h. aber die Gegend zu kennen, aus der er gegnet und dem menschlichen λόγος entgegenkommt. Das Denken des Menschen muß daher, wenn es sich nicht eigensinnig auf eine abgesonderte Meinung darüber blindlings versteifen will, das Ganze durchprüfen, was sich im Umkreis der menschlichen Erfahrung und Überlieferung darbietet als der λόγος-hafte Bezug zu dem Λόγος.

- c) Der scheinbare Widerspruch zwischen dem Λόγος als Sammlung und als das »Abgesonderte«. Fragment 108.
 Das πάντων κεχωρισμένον als die auszeichnende, zu-denkende Bestimmung des Λόγος als ἐν πάντα und die gegenstandslose Gegend des Λόγος

Auch ein Denker vom Range Heraklits entbindet sich nicht von der Aufgabe, auf das zu hören, was andere vor ihm und mit ihm über das gesagt haben, worin das eigentliche Wissen, τὸ σοφόν, und das heißt zugleich und zuerst das eigentlich zu Wissende besteht, welchen Grundzug dasjenige hat, was in diesem Wissen das eigentlich zu Wissende ist. Wir haben manche Gründe für die Annahme, daß Heraklit vom Denken des Anaximander gewußt und aus diesem Wissen selbst gedacht hat. Aus Fragment 50 haben wir erfahren: das eigentliche Wissen, τὸ σοφόν, besteht im ὁμολογεῖν. Jetzt aber sind wir dabei, dieses ὁμολογεῖν als mögliches λέγειν des Menschen vorzubereiten und das heißt zugleich den Menschen für dieses. Wie sollen wir uns sammeln auf den Λόγος, wie sollen wir Ihm entgegengehen und uns Ihm entgegenstrecken, wenn wir nicht das wissen, was seine Gegenwart auszeichnet. Um dieses dem eigentlichen Wissen und Denken voraufgehende Vorwissen hat Heraklit sich bemüht. In dem Spruch 108 ist das klar ausgesprochen:

δόκωσαν λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

»Sovieler λόγοι ich (schon) vernommen habe, keiner gelangt dorthin, von wo aus er vertraut ist damit, daß das eigentlich Zuwissende im Bezug auf alles Seiende aus seiner (eigenen) Gegend west.«

Der allgemeine und ungefähre Inhalt dieses Spruches sagt, daß es Heraklit darauf ankommt, dasjenige zu bestimmen, was das eigentlich zu Wissende auszeichnet. Worauf das eigentliche Wissen aber sich sammelt, das ist nach Fragment 50 ὁ Λόγος,

der nach demselben Spruch als das Eine alles ursprünglich versammelt. Von diesem wird jetzt gesagt, es sei πάντων κεχωρισμένον. Man übersetzt dies mit: »das von allem Abgesonderte« (Diels) oder »das von allem Getrennte«. Ein Übersetzer umschreibt zu allem Überfluß noch das κεχωρισμένον, das er mit »das Getrennte« übersetzt, durch das lateinische »ab-solutum«, und das heißt, das von allem Ab- und Losgelöste. »Der Λόγος, den Heraklit nennt, ist danach das »Absolute«. Darunter versteht die Metaphysik das höchste für sich bestehende Seiende, das Grund und Ursache alles übrigen Seienden ist.

Seit der christlichen Auslegung der Metaphysik, die noch im »Antichrist« Nietzsches, nur eben in der Form der abhängigen Gegenbewegung, wirksam ist, wird »das Absolute« gleichgesetzt mit Gott als dem Schöpfer der Welt. Dieses christlich gedachte »Absolute« ist theologisch, dogmatisch und das heißt trinitarisch ausgelegt als die Einheit der drei Personen Vater, Sohn und Geist. Die zweite Person der Gottheit ist nach dem ersten Satze des Johannesevangeliums der Λόγος, von dem dort gesagt wird:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

Nach der Übersetzung der Vulgata heißt dies: »In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est«. »Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Das war im Anfang bei Gott. Alles ist durch es (ihn) gemacht worden, und ohne es (ihn) ist gemacht nichts, was gemacht ist«.

Wir achten jetzt weniger darauf, daß hier der λόγος als Verbum und Wort aufgefaßt wird, wobei nicht vergessen werden darf, daß dieses Wort die zweite Person der Gottheit ist und daß das Wort dann als der Erlösergott Mensch geworden. Wir gehen auch nicht jener neuzeitlichen Gegenstellung

zu diesen Anfangssätzen des Johannesevangeliums nach, die sich in Goethes Faust ausgesprochen hat, daß im Anfang nicht ›das Wort‹ war, sondern ›die Tat‹. Wir achten jetzt nur darauf, daß hier ›der Λόγος‹ in die Gleichsetzung mit der obersten Ursache alles Entstehenden und Geschaffenen gelangt und daß dieses höchste Seiende, der Λόγος, in der Metaphysik als das Absolute erscheint. Entsprechend der vielfältigen Auslegung des Absoluten wird dann auch der Λόγος bald als das Wort, bald als die Welt-Vernunft, bald als ›der Sinn‹ der Welt, bald als das ›Weltgesetz‹, bald als der ›absolute Geist‹ ausgelegt. Bedenken wir, daß durch Jahrhunderte hindurch diese Gleichsetzung des Λόγος mit dem Absoluten sich langsam in die Metaphysik verfestigt hat, dann kann es nicht verwundern, wenn in dem jetzt angeführten Spruch das griechische Wort *κεχωρισμένον* als »das Absolute« gedeutet wird.

Allein, mag die Überlieferung der Metaphysik noch so einheitlich, mag die Macht des metaphysischen Denkens übermächtig sein und mögen wir zum andern vom vor-metaphysischen Denken noch so wenig ahnen, wir müssen doch im Hinblick auf das Einzige und Unvergleichliche des Beginns des abendländischen Denkens versuchen, die übereilte Rückübertragung metaphysischer Vorstellungen in das ›anfängliche‹ Denken hintanzuhalten und das in diesem Denken Gesagte aus ihm selbst und aus dem Umkreis seines Sagens zu vernehmen. Heraklit denkt dem nach, wie das im σοφόν – im eigentlichen Wissen Zu-wissende eben diesem Wissen, also dem *ὁμολογεῖν* und mithin dem menschlichen λόγος zuwese und wie es überhaupt im Bezug auf das Ganze des Seienden wese. Das eigentlich zu Wissende ist ›der Λόγος‹. Wenn das menschliche λέγειν auf ihn achten, auf ihn sich sammeln soll und auf ihn sich soll sammeln können, dann muß ›der Λόγος‹ selbst von sich aus diese menschliche Sammlung in sich versammeln und als die ursprüngliche Versammlung des Seienden im Ganzen gegenwärtig sein im Seienden im Ganzen; denn wenn auch ›der Λόγος‹ eigens den menschlichen λόγος anspricht, dann heißt das

keineswegs, der Mensch werde da als ein abgesondertes Seiendes angesprochen; denn der Mensch ist nur Mensch auf dem Grunde des menschlichen λόγος in der Weise, daß er sich stets irgendwie durch diesen λόγος zum Seienden im Ganzen verhält. Indem der menschliche λόγος durch den Λόγος angesprochen wird, spricht stets das Seiende im Ganzen an und waltet stets die Gegenwart des Λόγος im Seienden im Ganzen für den Menschen in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen. Diese Bezüge sind nun freilich im frühen Denken nicht thematisch ausgesprochen. Wir Heutigen wiederum sind längst gewöhnt, den Bezug des Menschen zum Seienden und zum Sein aus der Subjekt-Objekt-Beziehung her zu erfahren und zu deuten. Deshalb bleibt für uns in jeder Hinsicht schwierig, vormetaphysisch die Gegenwart des Λόγος zu verdeutlichen. Der Λόγος ist die wahrende Versammlung, die als das Eine das Seiende im Ganzen einigt und so als das Sein das Seiende im Ganzen durchscheint und in seinem Licht erscheinen läßt.

Von diesem, »dem Λόγος«, sagt nun aber der Spruch 108, er sei πάντων κεχωρισμένον – nach der gewöhnlichen Übersetzung und Deutung: von allem abgesondert, abgetrennt, ab-gelöst, ab-solutum. Wir lassen diese metaphysische Auslegung jetzt auf sich beruhen und vermerken jetzt nur noch dieses, daß sie es unterläßt, den Charakter des Absoluten in irgendeinen Zusammenhang zu bringen mit dem Wesen des Λόγος, vollends mit dem Λόγος im Sinne der ursprünglich wahrenden Versammlung.

Denken wir jedoch den Λόγος in diesem ursprünglichen Sinne und beachten wir, daß nach dem Spruch 108 eben dieser ins Wissen kommen soll hinsichtlich des Λόγος, des πάντων κεχωρισμένον, dann läßt sich dieses vom Λόγος Gesagte nur schwer und im Grunde überhaupt nicht mit der ursprünglich wahrenden Versammlung in eines bringen. Nach allem, was bisher über den Λόγος gesagt worden, mußten wir das als die auszeichnende Kennzeichnung erwarten, daß er als wahrende Versammlung des Seienden im Ganzen und des Menschen im be-

sonderen, auf das Seiende zu bezogen sei und nicht abgesondert irgendwo für sich bestehe wie ein Ding an sich. Wie soll der Λόγος als das Eine, als das ursprünglich alles einigende Einzige wesen, wenn er, der Λόγος, das Abgesonderte ist? Aber vielleicht soll der Spruch dieses zu bedenken geben, daß der Λόγος, wenngleich er als wahrende Versammlung wesenhaft auf das Seiende im Ganzen bezogen bleibt, doch von diesem Seienden unabhängig ist und in sich ruht. Aber dann ist die Bestimmung, er sei »abgesondert« und »getrennt« und »absolut«, irreführend und nichtssagend. Sie sagt nichts über das Entscheidende, daß und wie die ursprünglich wahrende Versammlung auf das Seiende im Ganzen bezogen sei und bei diesem Bezug und gerade bei diesem gleichwohl in sich ruhe. Dann muß auch πάντων κχωρισμένον, wenn es die auszeichnende Bestimmung des Λόγος als des ἐν πάντα ὄν ist, anderes bedeuten. Wenn wir uns anschicken, das πάντων κχωρισμένον frei von der gewöhnlichen Auslegung und unbelastet durch die metaphysische Denkweise zu übersetzen und zu denken, dann ergibt sich in der Tat das Erstaunliche, daß dieses eigentlich zu Wissende, das πάντων κχωρισμένον, gerade das zuletzt Geforderte enthält.

Wir brauchen dem entscheidenden Wort κχωρισμένον nicht gewaltsam eine eigens dafür ausgedachte Bedeutung unterzulegen. Es ist nur nötig, daß wir das Wort von der gewöhnlichen, abgenutzten und oberflächlich gedachten Bedeutung freihalten und ihm hier die Würde eines Wortes lassen, das ein Denker sagt, um das eigentlich zu Wissende zu nennen. κχωρισμένον gehört zu χωρίζω, χωρίζειν, was man mit trennen, absondern, weg-stellen übersetzt. Man denkt dabei nur an das Wegstellen des einen vom anderen, und man beachtet jedoch weder, was zum Wegstellen gehört und was dem zugrunde liegt, noch bedenkt man auch vor allem, daß in der Übersetzung durch »trennen« und »absondern« nicht das Geringste anklingt von der Wortbedeutung des griechischen Wortes. Aber diese Bedeutung deutet nun auch gerade auf das, was jedem Wegstellen und Absondern schon zugrunde liegt, wes-

halb dann auch die oft richtige Übersetzung des χωρίζειν mit »trennen« und »absondern« doch unwahr bleibt, insofern sie das im χωρίζειν Genannte nicht zum Erscheinen kommen läßt.

In dem Zeitwort χωρίζειν liegt ἡ χώρα, ὁ χώρος; wir übersetzen: die Umgebung, die umgebende Umgegend, die einen Aufenthalt einräumt und gewährt. Die Nennworte χώρα, χώρος gehen zurück auf χᾶω (wovon χάος), gähnen, klaffen, sich auf-tun, sich öffnen; ἡ χώρα als die umgebende Umgegend ist dann »die Gegend«. Wir verstehen darunter den offenen Bereich und die Weite, worin etwas seinen Aufenthalt nimmt, von woher es herkommt, entkommt und entgegnet. ἡ χώρα als die Gegend kann in der ungenauen Redeweise auch »der Ort« genannt werden. Aber »Gegend« und »Ort« sind nicht das Selbe. Für den »Ort« haben die Griechen das Wort τόπος. Das ist der Platz, an dem etwas vorkommt und vorliegt und besteht. Der Ort ist stets in einer Gegend und hat um sich die Umgebung, die aus der Umgegend kommt. Wir sprechen von »Himmels-gegenden« und können dafür schwerlich sagen Himmelsorte. In der Tiroler Mundart gibt es eine Redewendung, die lautet »keine Gegnet haben« – d. h. kein freies Schußfeld haben. Wenn wir sagen »in der Gegend des Feldbergs«, so meinen wir weder nur »in der Richtung dahin« noch gar den Ort, den der Feldberg einnimmt, sondern die umgebende, Orte und Richtungen gewährende, sich öffnende und entgegenkommende Weite. Diese offene Weite ist jedoch nicht die Leere eines Behältnisses, sondern das verhaltene, vieles aufbehaltende und eigentümlich aus sich sich eingrenzende Offene, dessen Grenzen selbst wieder gegendhaft und d. h. weitend und weisend sind. Weil die so verstandene Gegend jeweils die Orte umgibt und sie gibt und so erst die Ansetzung und Besetzung von Orten zuläßt, ist sie in gewisser Hinsicht das Wesenhafte eines Ortes, seine Ortschaft. Deshalb und nur deshalb kann χώρα auch Ort bedeuten im Sinne des eingenommenen Platzes und d. h. der an bestimmter Stelle in besonderer Ausmessung und Abgrenzung in Anspruch genommenen Gegend. In den Orten

selbst und darin, wie sie die Umgebung innehalten, kommt das verborgen Fügende und Prägende der Gegend zum Vorschein, ohne daß sie doch eigens ein ›Gegenstand‹ wird. Das Gegenstandslose der Gegend ist das Zeichen nicht des herabgeminderten, sondern ihres höheren Seins.

Nun ist es doch wohl keine übertriebene Forderung und keine Gewaltsamkeit, wenn wir das Zeitwort χωρίζειν von der χώρα her verstehen. Dann sagt es: in eine umgebende Umgebung, in eine Gegend bringen und aus dieser Gegend her anwesen lassen. Was so in eine umgebende Weite gebracht und dort untergebracht ist, kann als abgesondert betrachtet werden unter der gedoppelten Bedingung, daß es mit einem andern, in einer andern Gegend Vorkommenden überhaupt verglichen und daß bei diesem Vergleichen lediglich auf die Verschiedenheit gesehen wird. Hierbei wird dann nur das Geschiedene sichtbar. Absonderung, Trennung, Scheidung sind mögliche Wesensfolgen der Gegend und dessen, was von einer Gegend umgeben ist. Nach einer seltsamen und überall jederzeit durchbrechenden Gewohnheit des Denkens, die einer besonderen und ausführlicheren Erörterung bedürfte, vergessen wir z. B. beim absondernden Unterbringen in einer Gegend, beim Wegstellen und Trennen dieses, daß doch das weggestellte Ding jeweils aus seiner Gegend her auf die anderen Dinge hin und in deren Gegend hinein anwest. Wir achten nur auf die Dinge selbst und die mit ihnen gegebenen verschiedenen Örter, gleich als seien auch diese etwas dinghaft Vorhandenes und Unterscheidbares. Immer ist jedoch ein κεχωρισμένον seinem Wesen nach erstlich nicht und nicht nur das Weggestellte, sondern das aus einer und seiner Gegend her Erscheinende. Es bedarf, um die genannten Wesenszusammenhänge recht in den erfahrenden Blick zu bekommen, nicht nur des bloß argumentierenden Rückganges vom Absondern und Trennen, zu deren Voraussetzung. So denkend, könnte man lediglich sagen, daß auch im Absondern des einen Dinges vom anderen noch ein Beziehen liege, das das eine mit dem andern verbindet; denn wie sollten

je schlechthin beziehungslose Dinge auch nur voneinander getrennt sein? Das »voneinander weg« der Dinge ist immer noch und notwendig die Beziehung des »aufeinander zu«. διαίρεσις, das wußten schon die Griechen, ist noch und ist schon σύνθεσις. Doch, wie gesagt, für das Verständnis des griechischen Wesens des χωρίζειν und des κχωρισμένον genügt nicht die formal-leere Argumentation, daß wir sagen: auch das Trennen ist noch ein Verbinden und Beziehen. Vielmehr handelt es sich darum, daß wir den eigenen Wesensbestand der Gegend und des Gegendhaften in den Blick bekommen und von da her und nur von da her das χωρίζειν und κχωρισμένον denken.

- d) Der Λόγος als die gegendhafte Gegenwart, in der und aus der alles anwest und abwest, und der ursprüngliche Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein

Schließlich bedarf es aber für das Verständnis des Spruches 108 noch eines anderen und eines wesentlicheren Schrittes; denn das κχωρισμένον wird hier ja nicht gesagt von irgendwelchen beliebigen Dingen, ja überhaupt nicht von einem Ding – ja überhaupt nicht einmal von einem Seienden, auch nicht vom Seienden im Ganzen, sondern vom Λόγος selbst. Der ist die ursprüngliche, das Ganze des Seienden wahrende Versammlung, das Sein. Der Λόγος ist λέγων, versammelnd, einigend, einbehaltend und aufenthaltgewährend für das Ganze des Seienden. Dies alles ist er nicht »auch«, sondern dies ist er nur und ist es als *der* Λόγος. Wir brauchen dem nur ohne Voreingenommenheit durch übliche Auslegungen und Übersetzungen nachzugehen, um zu erkennen, daß wir mit diesem Wesensblick auf den Λόγος in den Wesenszusammenhang des Λόγος mit der χώρα im Sinne der »Gegend« gelangen. Nur dürfen wir jetzt, da es das Sein selbst zu denken gilt, nicht die bloß räumlichen Verhältnisse meinen. Die χώρα ist die sich öffnende, entgegenkommende Weite. Vom Λόγος ist jetzt gesagt, er sei

κεχωρισμένον. Die Übersetzung durch getrennt, abgelöst, absolut ist jedoch nicht nur deshalb ungemäß, weil sie nicht auf die χώρα achtet in κεχωρισμένον, sondern weil sie von vornherein es für ausgemacht hält, daß das Wort κεχωρισμένον passivisch zu denken sei und das Abgesonderte und Losgelöste, einer Absonderung und einer Loslösung Unterliegende meine. Wenn aber, woran doch nicht im geringsten zu zweifeln ist, das πάντων κεχωρισμένον von dem Λόγος gesagt wird und wenn dieser west als λέγων, als ursprünglich wahrende Versammlung, dann kann das κεχωρισμένον nicht passivisch gemeint sein, sondern es muß medial verstanden werden. Der Λόγος ist als λόγος πάντων κεχωρισμένον: in Beziehung auf das Ganze des Seienden die alles umgebende, für alles sich öffnende und allem sich entgegnende Gegend: die Gegenwart, in die alles und jedes versammelt und verwahrt ist; aus der her – als der Gegend schlechthin – jegliches aufgeht und sein Hervorgehen und sein Untergehen, sein Erscheinen und Verschwinden, empfängt. Das πάντων κεχωρισμένον vom Λόγος gesagt, bedeutet nicht: das von allem Weg-gestellte und Abgesonderte, sondern das auf alles zu als dessen Gegend überhaupt gegenwartend sich entgegen Bringende in der Weise des wahren Versammelns. Der Λόγος ist als die ursprünglich wahrende Versammlung die gegendhaft entgegnende Gegenwart, in der das Aufgehende und Vergehende anwest und abwest.

Jetzt erst kann, ja muß sogar das andere Wesensmoment mit erblickt werden, das in dem hier gesagten πάντων κεχωρισμένον mitgesagt ist, daß nämlich der Λόγος als die gegendhafte Gegenwart, in der alles anwest und abwest, aus ihm selbst her gegnet und niemals aus dem vereinzelt Seienden auch nie aus diesem allem zusammen errechnet und erlangt werden kann.

Hier waltet *der* ursprüngliche Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein.

Aber dieser Unterschied des Seins zum Seienden ist alles andere, nur nicht Trennung und Absonderung. Freilich hat das Denken der Denker bisher über diesen Unterschied, der sogar

der Unterschied« schlechthin ist, nie nachgedacht. Wir sind fast noch ohne das Blickfeld und ganz ohne die Blickbahnen, um sein Wesen zu erblicken, trotzdem der Unterschied des Seienden zum Sein doch für den Menschen das Nächste alles Nahen ist; für das menschliche Erfassen allerdings auch das Fernste. Aber Heraklit und auch die anderen frühen Denker ahnen die rätselhafte Nähe des Seins, das gegenwärtig ist und doch abwesend.²

Noch mag die jetzt versuchte Auslegung des πάντων κεχωρισμένον (Fragment 108) befremden und als willkürlich anmuten. Für jeden, der auf der metaphysischen Deutung auch des vorplatonischen Denkens besteht, ist dieser Eindruck nicht wegzuwischen. Trotzdem muß auf zweierlei hingewiesen werden, was eine selbständige Nachprüfung des hier Vorgetragenen beachten muß. Einmal ist die Auslegung des πάντων κεχωρισμένον nicht aus diesen beiden Wörtern herausgeklaut, sondern vollzogen aus dem Blick auf alle Sprüche, die uns von Heraklit überliefert sind. Zum anderen stützt sich die gegebene Auslegung überhaupt nicht nur auf Heraklit, sondern sie bedenkt mit dasjenige, was die beiden anderen frühen Denker Anaximander und Parmenides über das Sein des Seienden sagen. Dies alles kann hier nicht zur Darstellung kommen. Wohl dagegen seien noch aus Heraklits Sprüchen zwei angeführt, die schon der sprachlichen Fassung nach mit dem Fragment 108 in einem sachlichen Zusammenhang stehen, wenngleich das darin Gedachte inhaltlich in andere Hinsichten zu weisen scheint.

² Vgl. Fragment 72.

Wiederholung

- 3) Die zwiespältige Zwiefalt in Zukehr und Abkehr als Bezug des Menschen zum Sein und zum Seienden. Der Riß im Zwiehaften der Zwiefalt und das bezughafte Walten der λόγοι. Fragment 72. Hinweise auf die Fragmente 50 und 108

Wir bedenken das Fragment 72; beiläufig sei angemerkt, daß wir den Titel »Fragment« lediglich aus der Rücksicht auf die übliche Bezeichnung gebrauchen. »Fragment« ist in diesem Fall die Bezeichnung für einen philologisch-literarischen Begriff; sonst wären, wie das in früheren Vorlesungen geschah³, die jeweils angeführten Worte Heraklits mit dem Namen »Spruch« zu benennen. Dabei müssen wir uns freilich hüten, das denkende Sagen des Heraklit als eine Art von »Spruchweisheit« aufzufassen.

Am Leitfaden des Spruches 72 versuchen wir uns deutlich zu machen, daß und inwiefern nach dem Wissen Heraklits der Λόγος für den Menschen stets gegenwärtig und gleichwohl zumeist abwesend ist. Dieser seltsamen Gegenwart des Λόγος entsprechen die Menschen durch einen gleich seltsamen Bezug zum Λόγος. Die Menschen sind auf den Λόγος in einer ausgezeichneten Weise bezogen: sie sind am meisten ihm zugekehrt. Zugleich jedoch sind sie von ihm abgekehrt, insofern sie gerade mit dem, dem sie am meisten zugekehrt sind, sich auseinanderbringen. Der Spruch sagt es in seinem ersten Teil:

ὦι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγοι τούτῳ διαφέρονται . . .

»Dem sie am meisten austragsam zugekehrt sind, dem Λόγος, gerade mit diesem bringen sie sich auseinander.«

Das zweimal aber in verschiedener Bedeutung gesagte δια bestimmt das Gefüge des Gedachten. Was durch und durch stetig ist, ist in seiner Stete zugleich wie gebrochen, wenngleich nicht unterbrochen oder zerbrochen. Sagen wir für Λόγος

³ Vgl. »Der Anfang des abendländischen Denkens« in diesem Band.

die ursprüngliche Versammlung und denken wir in dieser das Sein, dann läßt sich der erste Teil des Spruches also umschreiben: der Mensch ist am meisten, wohin und wozu er sich immer verhält, dem Sein zugekehrt, so zwar, daß er sich davon gewöhnlich abkehrt. Wenn wir den Hinweis auf diesen seltsamen Bezug des Menschen zum Sein erstmals vernehmen, dann scheint es, als könnten wir uns dabei nichts denken, als handle es sich um etwas, was wohl einmal Denker in abliegender Spekulation ausdenken mögen; aber eben diese Tatsache, daß wir es so meinen, ist das unmittelbarste Zeugnis dafür, daß das über den Bezug zum Sein Gesagte auch uns überall durchherrscht. Weil wir nämlich am meisten austragsam dem Sein zugekehrt sind, verstehen wir gleichsam wie von selbst das Sein.

Wer versteht nicht, wenn ein Mensch in seiner Rede das Wort ›ist‹ gebraucht? Wir verstehen zwar ›Sein‹, und dennoch, wir kehren uns daran, nämlich an das so Verstandene, nicht weiter. Seiendes wohl, das ist überall anwesend, aber ›das Sein‹ –: Dieser Berg, der ist oder nicht ist, der Berg geht den Menschen an, nicht aber das ›ist‹. Dieser Strom, der ist oder nicht ist, der Strom befällt den Menschen, nicht aber das ›ist‹. Dieser Mensch, der ist oder nicht ist, der Mensch betrifft den Menschen, nicht aber das ›ist‹. Der Gott, der ist oder nicht ist, der Gott überwaltet den Menschen, nicht aber das ›ist‹. Der Berg, der Strom, der Mensch, der Gott – gewiß, dieses und noch vieles andere dieser und anderer Art geht uns an. Das ›ist‹ jedoch – wir behandeln es wie eine gleichgültige Zugabe, wenn wir es überhaupt beachten. Dennoch, das ›ist‹ nennt das Sein. Wie, wenn der Mensch nicht allem zuvor, mithin am meisten dem Sein zugekehrt wäre; wie, wenn er nicht in der Gegenwart des Seins stände, was wäre und würde sein mit dem Berg, der ist oder nicht ist, mit dem Strom, der ist oder nicht ist, mit dem Menschen, der ist oder nicht ist, mit dem Gott, der ist oder nicht ist? Was vermöchte alle Anhäufung und aller Andrang von Seiendem ohne die Gegenwart des Seins? Dennoch ist der Mensch vom Sein selbst zumeist abgekehrt, ohne daß er da-

durch die Gegenwart des Seins beseitigt. Was aber ist die Wesensfolge dieser Abkehr? Was bringt sie zugleich und ständig mit sich?

Heraklit spricht davon im zweiten Teil des Spruches 72, den er mit καί einleitet:

καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

»Daher auch das (Vielerlei), worauf sie tagtäglich treffen.«

Jetzt handelt Heraklit nicht vom Singular des Seins, sondern vom Plural des Seienden: tagtäglich trifft der Mensch auf das mannigfaltige Seiende, geht ihm nach, geht darin auf und verliert sich an dieses. Doch wie kann Heraklit sagen, daß das Seiende dem Menschen fremd erscheint? Ist ihm das Seiende nicht das Geläufige, das Beherrschte, das, worin er sich auskennt, worin er sich einrichtet? Gewiß – aber im Hinblick auf das, was der Denker hier allein im Auge hat, im Hinblick auf den Λόγος, das Sein, ist das Seiende bei all seiner Aufdringlichkeit und Überstürzung und Gewöhnlichkeit, aber auch bei all seinem Nutzen und seiner Ergiebigkeit, aber auch bei seinem Zauber und seiner Gelassenheit dem Menschen fremd. Denn vertraut wäre das Seiende und ist das Seiende erst als das, was es ist, *als* das Seiende, wenn es in seinem Sein gegenwärtig und das Sein selbst eigens die Gegenwart ist. Wie vertraut z. B. ist dem heutigen Menschen die Maschine, wie geläufig ist ihm die Bedienung der technischen Apparatur, oft so, daß sie ihm sogar wie ein Lebewesen begegnet. Wer aber weiß von dem, was die Maschine ist? Wer weiß, was die Technik ist? Wer ahnt über den Vordergründen des unaufhaltsamen Maschinenwesens etwas vom Wesen der Maschine, vom Sein dieses Seienden? Selbst wenn einzelne Menschen aus der Ferne einiges von diesem Sein ahnen und von seiner Geschichte und d. h. von dem Geschick wissen, dieses Wissen und das in ihm Gewußte bleibt gegen die Aufdringlichkeit und Unbedingtheit des tagtäglich Fortreißenden eine flüchtige Nichtigkeit. Der Mensch ist dem Sein selbst gegenüber so ratlos, daß er »das Sein« und das »ist«

zugunsten der Übermacht des Seienden wie einen bloßen Wortschall von sich weist. Doch diese wissentliche oder unwissende Abwehr geschieht immer nur und immer noch dank der Gegenwart des Seins. Den Bezug zu ihr trägt der Mensch aus, sofern er ist.

Im ersten Teil des Spruches spricht Heraklit vom Bezug des Menschen zum Sein. Der Bezug ist zwiespältig: eine allem vorausgehende Zukehr, die doch zugleich und zumeist Abkehr bleibt. Im zweiten Teil des Spruches spricht Heraklit vom Bezug des Menschen zum Seienden. Auch dieser Bezug ist zwiespältig, ein ständiges Darauftreffen und doch nicht Kennen, ein Treffen und dennoch ein Vorbeigehen. Dieser Zwiespalt im Bezug zum Seienden aber ist nur die Wesensfolge des Zwiespalts im Bezug zum Sein. Weil dieses, obzwar gegenwärtig, doch abwest, kommt dem Anschein nach einzig das Seiende in den Vordrang, gleich, als sei das Sein versunken.

Aber der Bezug des Menschen zum Sein steht nicht neben dem Bezug des Menschen zum Seienden. Es sind nicht zwei getrennte Bezüge, der zum Sein und der zum Seienden, sondern es ist da ein Bezug, der freilich durch eine einzigartige Zwiefalt ausgezeichnet ist, daß der Mensch in der Gegenwart des Seins stehend zum Seienden sich verhält, daß Seiendes begegnet im Licht des Seins. Diese einfache Zwiefalt, aus der und in der der Mensch, inmitten des Seienden stehend, zu diesem sich verhält, diese Zwiefalt ist aber in jeder der zwei Faltungen zugleich und ständig zwiespältig. Eine zwiespältige Zwiefalt zeichnet den Aufenthalt des Menschen innerhalb des Seienden aus.

Was wir hier aus einem anderen Denken darlegen, kann den Spruch des Heraklit um einiges erhellen. Nicht sei behauptet, daß Heraklit all dieses ausdrücklich schon gedacht und gesagt habe. Aber das Dunkle und Anfängliche und Weittragende des Spruches kann uns aufgehen, der Spruch kann vielleicht überhaupt zum erstenmal uns ansprechen, wenn wir das soeben Gesagte durchdenken und jeden künftigen Tag es bedenken.

Ein anderer Weg, über die Gegenwart des Λόγος für den Menschen einigermaßen ins klare zu kommen, ist nicht. Wenn aber alle ›Logik‹ aus dem menschlichen Bezug zu dem Λόγος her stammt und wenn ›die Logik‹ den Aufenthalt des neuzeitlichen Menschen innerhalb des Seienden beherrscht, dann müssen wir wohl eines Tages dem Λόγος ursprünglicher, und ursprünglicher als Heraklit, nachdenken, um uns in der ›Logik‹ noch zurecht zu finden.

Der Spruch 72 ist, wenn wir es einmal selbst erfahren und durchdacht haben, dann wie das erste ferne Leuchten eines Wissens vom Sein und vom Bezug des Menschen zum Sein.

Die zwiespältige Zwiefalt des Bezugs zum Sein des Seienden ist das Zeichen für die ungewöhnliche Stellung des Menschen inmitten des Seienden. In dem ›Zwie‹ der Zwiefalt und des Zwiespalts kündigt sich ein Riß an. Gemäß der Gewöhnung in das metaphysische Denken sind wir hier jedoch leicht geneigt, beim Zwiehaften gleich und nur an Entzweiung zu denken, diese als ›Gegensatz‹ zu fassen und das Gegensätzliche dialektisch zurechtzubiegen. Das Zwiehafte der zwiespältigen Zwiefalt ist aber zuvor in der Richtung des aufreißenden Risses und des Offenen zu denken, worin das Wesen des Menschen, und zwar in der Weise der zwiespältigen Zwiefalt, gefaltet und gesammelt, zugleich aber auch zerstreut ist. (Die zwiespältige Zwiefalt, das Einfache des Zwiehaften: der Unterschied.)

Weil wir versuchen, dem Bezug des menschlichen λόγος zu dem Λόγος nachzudenken, sollte uns das Hinhören auf den Spruch 72 einigen Beistand geben.

Ungewöhnlich, um nicht zu sagen unheimlich, ist zufolge der zwiespältigen Zwiefalt der Aufenthalt des Menschen im Seienden. Dieser Aufenthalt setzt einen Ort voraus, dessen Ortschaft der Mensch nicht ohne weiteres ausfindet. Darum muß der Mensch sich auf den Weg machen, diesen Ort seines Wesens zu suchen und zu erfragen.

Wir handeln vom Bezug des menschlichen λόγος zu dem Λόγος. Gemäß gesagt ist aber der menschliche λόγος nicht das

eine Bezugsglied dieses Bezugs und ›der Λόγος‹ das andere Bezugsglied, sondern der menschliche λόγος selbst ist der Bezug, und der Λόγος insgleichen ist derselbe Bezug. Es ist nicht ein Bezug zwischen λόγοι, sondern sie sind das Zwischen und das Inzwischen, innerhalb dessen alles Zwischen und alles Beziehungsmäßige sein Wesen und sein bezughaftes Walten hat. Doch in der Redeweise der vorläufigen Verständigung und Hinführung ist zunächst kein anderer Weg, als vom Bezug des menschlichen λόγος zu dem Λόγος zu sprechen. Die Griechen selbst und auch Heraklit hatten nirgends die gemäßen Worte und das Sagen für dies ursprüngliche Bezugshafte.

Dieses Sagen gelangt einst zu einer Sprache, wenn zuvor das hier zu denkende Seyn in sein Wort gekommen ist. Eines Tages, wir wissen ihn nicht und nie, wird das Seyn in solches Wort kommen, weil das Seyn unvergänglich ist, aber auch auf den Gang in seine eigene Wahrheit; denn dieses Geschick des Seyns in seine Wahrheit ist das Seyn selbst in seiner Anfänglichkeit.

Aus dem Spruch 72 erfahren wir, daß der Bezug des menschlichen λόγος zu dem Λόγος ein zwiespältiger, daß überhaupt der Aufenthalt des Menschen inmitten des Seienden durch eine zwiespältige Zwiefalt ausgezeichnet ist; demgemäß wird auch das im Spruch 50 geforderte ὁμολογεῖν nie einfältig geradehin von selbst den Menschen nur anfliegen. Der Mensch muß sich in ein eigentliches Innestehen in der zwiespältigen Zwiefalt schicken und dafür sich bereit machen.

Das ὁμολογεῖν ist das sich sammelnde Gesammeltsein auf die ursprüngliche Versammlung – auf den Λόγος. Das Sichsammelnkönnen auf den Λόγος bedarf jedoch irgend eines Wissens vom Λόγος. Vermutlich ist dieses Wissen eigener Art, nicht eine bloße Kenntniss. Selbst wenn sie sich in einem Satz aussprechen ließe, wäre dieser Satz und sein bloßes Verständnis nicht das Wissen davon, wie der Mensch auf den Λόγος sich sammeln, wie er in der Gegenwart des Λόγος bleiben soll.

Was sagt der Denker vom Λόγος? Auf ihn gesammelt zu sein, ist τὸ σοφόν, das eigentliche Wissen. Von diesem σοφόν spricht Heraklit immer wieder, auch in dem Spruch, der uns etwas Auszeichnendes über τὸ σοφόν, d. h. über den Λόγος, sagt. Es ist der Spruch 108.

Hier sagt Heraklit: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

In einer geläufigen Übersetzung: »So vieler Worte ich gehört habe, keiner kommt so weit zu erkennen, daß das Weise etwas von allem Getrenntes ist (ab-solutum)« (Snell). Danach ist das eigentlich zu Wissende πάντων κεχωρισμένον. Man übersetzt, und d. h. man versteht, dieses im Sinne von »das von allem Abgesonderte«, das »von allem Getrennte«. Für dieses also Ab-gelöste, was von allem getrennt und daher doch auch von ihm unabhängig ist, drängt sich der Name »das Absolute« förmlich auf. Mit diesem Namen belegt die Metaphysik das höchste Seiende, das als der Grund und die Ursache alles Seien-den mannigfache Auslegungen erfährt, die durchgängig von der christlichen Weiterklärung, sei es in der Zustimmung, sei es in der Abwehr, bestimmt sind, sich aber abwandeln, je nach dem die Welt erfahren und begriffen wird. Eine gewisse Vorzeichnung für den metaphysischen Gedanken des »Absoluten« gibt schon der Beginn der abendländischen Metaphysik bei Platon und vor allem bei Aristoteles. Platon kennt den ὑπερουράνιος τόπος – den über den Himmeln vorhandenen Ort; Aristoteles denkt im Schlußstück seiner »Physik« den an seinem eigenen Ort wesenden unbewegten Bewegten.

Dadurch ist für alle Metaphysik eine Bahn gewiesen, auf der die Beziehung des Absoluten zur Welt als eine ver-ursachende, die Dinge machende und erhaltende, als eine be-dingende gedacht wird. Das Absolute selbst ist das un-bedingte Ding. Dadurch, daß in der neuzeitlichen Metaphysik, nämlich in derjenigen Kants, vorgebildet durch Descartes und Leibniz, das Bedingen und die Bedingungen bewußtseinsmäßig und trans-

zendental verstanden werden, ändert sich nichts im Wesen des Gedankens des Absoluten und seiner bedingungshaften Beziehung zur Welt. Daß dem so ist, tritt in der Metaphysik des deutschen Idealismus klar heraus, wo der Grundgedanke der neuzeitlichen Metaphysik, der Kantische Gedanke des Transzendentalen, eine eigentümliche Verschmelzung eingeht mit dem spekulativ durchdachten Gehalt der christlichen Weltauslegung. Die Beziehung des ›Bedingens‹ ist uns so geläufig, daß wir gar nicht darauf kommen, jemals nach dem Ursprung und Wesen dieser Beziehung zu fragen. Sie spielt auch dort eine entscheidende Rolle, wo wir sie gar nicht vermuten und doch erwarten müssen, wenn wir etwas vom Wesen der Metaphysik überhaupt wissen, nämlich in der Metaphysik Nietzsches, die die Metaphysik der Werte ist.

Schon diese groben Hinweise können genügen, um uns wenigstens vorsichtig und bedenklich zu machen gegen die unbesehene Übersetzung und Auslegung des heraklitischen πάντων κειχωρισμένον im Sinne des metaphysisch gedachten Absoluten.

Doch bleibt es nur ein erster Versuch, wenn wir jetzt mit Heraklit dem nachdenken, wie das σοφόν, wie das im eigentlichen Wissen zu Wissende eben diesem Wissen, also dem ὁμολογεῖν und mithin dem menschlichen λόγος, zuwest und wie es überhaupt, in welchem Bezug es auf das Ganze des Seienden west.

DRITTER ABSCHNITT

RÜCKGANG IN DIE URSPRÜNGLICHE GEGEND DER LOGIK

§ 7. *Zur Aufhellung des anfänglich denkend zu erfahrenden
Seins.*

Fragmente 108, 41, 64, 78, 119, 16, 115, 50, 112

a) Der »steuernde Rat« und die Fügung (ἀρμονία)
der ursprünglichen Versammlung. γνώμη und Λόγος als das
einigende Eine in der ratend beratenden Gegenwart
der ursprünglich wahrenden Versammlung

In dem Spruch 108 wird τὸ σοφόν, das eigentlich Zu-wissende, bestimmt, und zwar als die gegendhafte entgegnende Gegenwart, in der alles anwest. Im Spruch 41 wird das σοφόν *noch* entschiedener in seiner Einzigkeit ausgesprochen, aber zugleich in einer Weise umschrieben, die uns einen neuen Blick in das Wesen des Λόγος tun läßt. Der Spruch 41, dessen sprachliche Gestalt umstritten ist, sei in der folgenden Fassung festgehalten:

ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐ κυβερνᾷ πάντα διὰ πάντων.

»Eines, das einzig Eine ist das Wissende (und Wissen heißt) vor der γνώμη stehend verweilen, die steuert alles durch alles hindurch.«

Wenn wir zunächst von außen her nur den Inhalt des Spruches aufzählend angeben, dann finden wir erneut, daß das zu Wissende – τὸ σοφόν – das Eine ist, ἐν, das sich auf das πάντα bezieht. Jedoch ist nicht die Rede vom Λόγος und seinem λέγειν. Vielmehr vernehmen wir aus diesem Spruch Worte, die

wir bis jetzt noch nicht hörten. Der Spruch spricht von γνώμη und κυβερνᾶν. Befremdlich klingt es, daß das zu Wissende, also der Λόγος, selbst γνώμη sei, welches Wort wir zunächst und lexikalisch richtig mit »Erkenntnis« übersetzen können. Würden wir nach der gewohnten Deutung Λόγος als die Vernunft, die »Weltvernunft« verstehen, dann böte die Gleichsetzung von Λόγος und γνώμη, »Vernunft« und Erkenntnis, nicht die geringste Schwierigkeit. Aber ὁ Λόγος ist die ursprünglich wahrende Versammlung. Von der γνώμη aber ist gesagt, daß sie steuere. Eine »Erkenntnis« als solche »steuert« nicht, insofern das »Steuern« ein Tun und eine Praxis ist, während die »Erkenntnis« an sich »theoretisch« bleibt. Man hat sich daher so geholfen, daß man γνώμη übersetzt mit »der einsichtsvolle Wille«.

Nun sind uns zum Glück zwei Sprüche des Heraklit erhalten, von denen der eine, nämlich das Fragment 78, uns Gelegenheit gibt, über die γνώμη und ihr Wesen wenigstens nachzudenken. Der andere Spruch, das Fragment 64, sagt uns etwas über das κυβερνᾶν, das Steuern.

Das Fragment 78 lautet:

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

»Der Aufenthalt, nämlich der menschliche (inmitten des Seienden im Ganzen), hat zwar nicht γνώμαι, der Göttliche aber hat sie.«

Wir übersetzen ἦθος nach den früheren Erörterungen über »Physik«, »Ethik«, »Logik« nicht mit »sittlicher Haltung«, sondern mit »Aufenthalt« im Sinne des Wohnens inmitten des Seienden.

Diese Bedeutung hat das Wort ἦθος auch und gerade in einem anderen Fragment des Heraklit (119), das lautet: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, was man übersetzt durch: »Dem Menschen ist seine Eigenart sein Dämon.« Diese Übersetzung denkt gut modern und psychologisch und charakterologisch. Der Gedanke, daß die Mitgift seiner Veranlagung für den Menschen das Antreibende und Treibende und Jagende sei, mag seine

Richtigkeit haben, und er kann auch viel Veranlassung geben für menschliches Besinnen; aber deshalb darf er nicht auch schon in den Spruch des Heraklit hineingedeutet werden. Dieses Fragment 119 ist wohl zu den wesentlichsten zu zählen, die uns überliefert sind. Es kann vielleicht am Ende einer geschlossenen Heraklitauslegung erläutert werden. Das sagt aber, er ist mit demjenigen Spruch zusammenzudenken, den ich bei anderer Gelegenheit früher als den ersten genannt habe, auf den ein Versuch, den Denker Heraklit im Ganzen nachzudenken, sich gründen muß. Das ist das Fragment 16.¹ Das Fragment 78 sagt: der Aufenthalt des Menschen inmitten des Seienden habe keine γνώμη. γνώμη heißt eigentlich die Sinnesart, und zwar als die Weise, die alles Seiende begegnen läßt und erblickbar werden läßt. γνώμη ist die Gemütsstimmung, und zwar als Grundstimmung gedacht. Aber »Sinnesart«, »Gemüt«, »Stimmung«, »Grundstimmung«, das sind doch auch lauter heutige Vorstellungen und nicht allzuweit entfernt von »seelischen Tatbeständen«, die wir psychologisch betrachten und zergliedern. Aber auch wenn wir das Wesen des »Gemüts« und der »Stimmung« nicht psychologisch denken, sondern das Ekstatisch-Entbergende und Offenhaltende darin fassen, werden wir uns hüten müssen, γνώμη durch einen dieser Namen zu übersetzen. Die Wortbedeutung von γνώμη ist so reich und vielfältig, daß sie all das umschließt, was wir das Gemüt nennen, wobei wir Gemüt nicht verengt gleichsetzen mit Gefühlsvermögen, sondern jede Art von Mut meinen, nach der einem zumute ist, so daß γνώμη auch Entschluß und Überzeugung, auch Bestimmung und Rat bedeuten kann. Jeder Versuch einer Übersetzung wagt hier eine Einseitigkeit und bleibt mit ihr belastet.

Wenn nun aber im Fragment 78 gesagt ist, daß im Unterschied zum menschlichen Aufenthalt der göttliche die γνώμη habe, und wenn wir bedenken, daß der Aufenthalt der Götter

¹ Vgl. »Der Anfang des abendländischen Denkens« in diesem Band.

ist die Gegenwart der Hereinblickenden, so daß in deren Blick und dem von ihnen Er-blickten erst das Seiende erscheint, dann kann die γνώμη, sofern sie dem menschlichen Aufenthalt abgeht, nicht irgendein Vermögen und Verhalten unter anderen bedeuten. Zwar verhält sich auch der Mensch zum Seienden, und er erblickt es im Lichte des Seins. Doch eben dieses Licht des Lichten ist nichts, was der Mensch von sich aus bewerkstelligt; er steht nur in diesem Lichte. Das Bereiten des Anblickbaren, das ursprüngliche Erblicken, wodurch das Anblickbare erst ins Offene kommt, und das Offene selbst bleibt, dieses Vor-bereiten des Erscheinen-könnens vom Seienden ist nicht menschlichen Ursprungs. Dieses vorbereitende Sinnen aber ist mit γνώμη gemeint. Wir könnten das Wort mit dem germanischen Wort »Rat« übersetzen und darunter das sicht- und wegbereitende Begegnenlassen des Seienden als solchen verstehen. In diesem ursprünglichen Rat ist zuvor das Seiende versammelt und einbehalten.

Das Fragment 41 sagt, daß dieser ursprüngliche Rat alles durch alles hindurchsteuert. Der Rat, das sicht- und wegbereitende und so im ursprünglichen (beginnlichen) Sinne helfende Begegnenlassen, »steuert«. Was heißt steuern? Das Steuern versammelt im vorhinein alles in eine Bahn, und also versammelnd weist es den Weg, hält ihn gesammelt zum voraus offen. Im Steuern west im vorhinein die Gegenwart, innerhalb deren das auf der gesteuerten Bahn Begegnende an- und abwesen kann.

Der ursprüngliche Rat steuert alles durch alles hindurch, so daß kein Seiendes am andern sich stößt und doch jedes je in seiner Weise dem andern zugefügt und alles mit allem in einem Fug (ἁρμονία) erscheint. Ist der ursprünglich alles steuernde Rat, die γνώμη, so gedacht, etwas anderes als die alles in seinem Anwesen und Abwesen wahrende Gegenwart der ursprünglichen Versammlung? Gibt uns nicht das Wort vom steuernden Rat, von der γνώμη, einen Lichtblick für das Wesen des Λόγος? Muß nicht der steuernde Rat sein πάντων

κεχωρισμένον, die auf alles zukommende, es umgebende, beratende, gegenwartende Gegend, aus der her alle Weisungen und Wege sich öffnen und öffnend Bahnen gewähren? Zunächst bliebe es eine offenkundige Willkür, die steuernde γνώμη mit dem Λόγος in eins zu setzen. Aber weil sie nur dem Göttlichen eignet und sich auf das Gefüge des Ganzen des Seienden bezieht und weil so von der γνώμη der Zug des ursprünglich bereitenden Versammelns heraustritt, dürfen wir den anscheinend gewagten Schritt der Gleichsetzung von γνώμη θεία und Λόγος nicht auswischen. Beide sagen uns, wenn wir sie auf das Ganze des Seienden hin bedenken und wenn wir dabei die zwar noch verhüllte Wahrheit des Seins im griechischen Sinn aus der ἀλήθεια und φύσις denken, Wesentliches über das Wesen der Gegenwart – Wesentliches, wenngleich nicht das Erste, falls wir überhaupt daran denken dürfen, dahin vorzudenken. Unausweichlich aber wird der Schritt zur Ineinssetzung von Λόγος und γνώμη θεία, wenn wir beachten, daß Λόγος und γνώμη in gleicher Weise ἐν τῷ σοφόν genannt werden: das Eine – nämlich das einzig Zu-wissende. Dies Wissen ist nach Fragment 41 ἐπίστασθαι – »davor stehen«; jetzt können wir dieses gemäß der ursprünglicher fassen und nicht nur im Sinne der späteren Bedeutung des Sichauskennens der ἐπιστήμη und τέχνη: Davor-stehen – verweilen vor und in der Gegenwart der ursprünglichen Versammlung. Zu wissen sind γνώμη und Λόγος, und zwar zu wissen als das Einigende Eine: die ratend beratende Gegenwart der ursprünglich wahren Versammlung. Diese aber kann nicht abgesondert und getrennt sein vom Ganzen. Sie ist vielmehr die Allem entgegenkommende, alles umgebende, alle Wege und Richtungen gebende, steuernde Gegend. Der Λόγος ist πάντων κεχωρισμένον. Das Verweilen in der Gegenwart der ursprünglichen Versammlung, der menschliche Bezug zu dem Λόγος, ist das ὁμολογεῖν.

b) Rückbesinnung auf das $\delta\mu\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ der $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ und die Interpretation des Sichbereicherns des menschlichen $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ als des sich versammelnden Verweilens in der Gegenwart des ursprünglichen $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$

Die Frage wurde gestellt (vgl. S. 329): Wie aber sollen wir den eigentlichen Bezug des menschlichen $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ zu dem $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, wie sollen wir das $\delta\mu\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ vorbereiten? Die vorläufige Antwort lautete, es sei nötig, erst einmal den Bezug des menschlichen $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ zu dem $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ zu wissen; dies aber bedeutet zu wissen, daß und wie der $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ die Gegenwart ist und die Gegend, in die der menschliche $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ am meisten austragsam gekehrt ist. Der menschliche $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ darf also niemals, was die Benennung allzuleicht unterstellt, so gedacht werden, als sei er zwar ein sammelnder Bezug des Menschen, jedoch als dieser menschliche Bezug gleichsam irgendwo auf seiner Bahn abgeschnitten und eingegrenzt durch eine Grenze, an die sich dann erst der weitere Bezug anschließe, der zu ›dem $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ‹ hinlange. Vielmehr ist der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ der $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ als der menschliche $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ das $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ $\delta\iota\eta\nu\epsilon\kappa\omega\varsigma$ $\delta\mu\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\Lambda\omicron\gamma\omega$, die am meisten austragende Zukehr zur ursprünglichen Versammlung. Der menschliche $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ wäre gar nicht $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, wenn er nicht die Sammlung wäre auf die ursprüngliche Versammlung. Aus dieser hat er, als der Bezug zu ihr, das eigene Wesen der Sammlung. Doch jetzt erkennen wir: wenn das $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ $\delta\iota\eta\nu\epsilon\kappa\omega\varsigma$ $\delta\mu\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ schon ein Sammeln ist, aber auch erst recht das $\delta\mu\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$, dann ist Sammlung und Sammlung nicht geradehin und immer dasselbe. Zugleich wird auch deutlich, daß der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$, der menschliche $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, stets und im vorhinein als die Sammlung auf die ursprüngliche Versammlung gedacht werden muß. Dieser menschliche $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ selbst ist er selbst, gerade und nur als die Sammlung auf – nämlich auf die ursprüngliche Versammlung. Was alles und was immer den menschlichen $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ selbst angeht und was er von sich selbst her als der

λόγος ist, das ist er aus und in der ursprünglichen Versammlung, zu der er gesammelt bleibt.

Nur wenn wir dies im Blick behalten, bleiben wir im Bereich des heraklitischen und des griechischen Denkens überhaupt. Nur aus diesem Bereich her können wir dann jenen andern Spruch des Heraklit nachdenken, den er vom λόγος τῆς ψυχῆς, vom menschlichen λόγος, sagt. Es ist das Fragment 115, das lautet:

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

»Dem einholenden Ausholen eignet ein Sammeln aus ihm selbst her sich bereichernd.«

Wir nennen jetzt den Spruch Heraklits, den Hegel als Leitwort seinem Werk »Phänomenologie des Geistes« vorangestellt hat, ohne diesen Spruch zu erläutern oder auch nur zu übersetzen. Wir dürfen jedoch annehmen, daß Hegel, wenn anders er mit Bedacht gerade diesen Spruch als Leitwort für sein Werk gewählt hat, in diesem Werk die eigentliche Auslegung dieses Spruches sieht. Es wäre nach verschiedenen Hinsichten lehrreich, diesen Beziehungen nachzugehen, um vor allem anderen zu erkennen, in welcher Gestalt der Λόγος in der neuzeitlichen Metaphysik geschichtlich gegenwärtig ist, und dies besagt, in welcher Gestalt das Sein den neuzeitlichen Menschen und uns selbst anspricht. Doch zu solchen Betrachtungen ist jetzt nicht die Gelegenheit. Wir begnügen uns mit dem Hinweis, daß Hegel den heraklitischen λόγος als Vernunft und als Verstand begreift, und zwar als den »göttlichen«, den »absoluten«. In seiner Phänomenologie des Geistes sucht Hegel zu zeigen, wie die absolute Vernunft, die im vorhinein als Subjektivität des Selbstbewußtseins, also im Sinne des Descartes, gedacht ist, durch die verschiedenen Stufen ihres Sichselbstererscheinens zu sich selbst kommt und in diesem Heraustreten mehr und mehr ihr Wesen enthüllt. Im Hinblick auf dieses neuzeitlich gedachte, sich ständig übersteigende Sichselbstwissen der Gewißheit der Vernunft ist der Spruch des Heraklit

von Hegel als Leitwort gewählt. Der Spruch des Heraklit empfängt dadurch einen sehr streng umgrenzten Sinn, der dem griechischen Denken allerdings in jeder Hinsicht fremd ist. Auch die sonst heute geläufigen Übersetzungen des Spruches 115 verraten die Vorherrschaft der metaphysischen Deutung des λόγος. Man übersetzt (Diels): »Der Seele ist der Sinn [Weltvernunft] eigen, der sich selbst mehrt«; oder (Snell): »Die Seele hat Sinn, der aus sich heraus immer reicher wird«. Auch wenn wir im Auge behalten, daß jede Übersetzung ohne die mitgegebene Auslegung unverständlich bleibt, dürfen wir hinsichtlich der gegebenen Proben jedenfalls sagen, die Übersetzungen seien alle aus dem metaphysischen Denken geschöpft. Sofern dieses Denken seine eigene Geschichte dahin versteht, daß in ihr eine Entwicklung zu einem stets höheren Selbstbewußtsein der Vernunft sich vollzieht und vollzogen hat, erscheint ihm ein solcher Spruch des Heraklit bei aller Achtung seiner Ehrwürdigkeit als etwas Vorläufiges und Unvollkommenes, über das der Geist inzwischen hinausgekommen ist. Doch der Spruch des Heraklit meint nicht die dialektische Selbstentwicklung der absoluten Vernunft, sondern er sagt, daß das Wesen des Menschen aus dem Bezug zum Sein entspringt, daß dieser Ursprung der Ursprung ist, insofern er stets ursprünglicher wird und bleibender in seinem Eigenen. Dies nachzudenken fällt uns Heutigen auch dann noch schwer, wenn wir nicht die absolute Metaphysik der sich entwickelnden Vernunft in den Spruch hineindeuten wie Hegel. Hindernisse bleiben genug, solange wir auch nur, gleichsam nichts tuend, auf unserem gewohnten Meinen beharren. Denn offensichtlich ist das betonende und betonte Wort des Spruches das ἑαυτὸν – nämlich αὐξῶν –, daß der λόγος der Seele und damit der Mensch selbst aus sich selbst bereichere. Das klingt doch so, als besitze der Mensch bei sich selbst die Quelle, aus der er von sich aus und durch sich selbst sich entfalte und so die Möglichkeiten des Daseins schaffe und verwirkliche.

Doch was ist der menschliche λόγος selbst als dieser λόγος? Als λόγος ist er ja schon und gerade gesammelt auf die ursprüngliche Versammlung. Das Selbsthafte des menschlichen λόγος besteht nicht darin, daß er sich als den sammelnden Bezug gleichsam abschnürt und abbundet und alles auf sich – sich suchend – zurückstaut. Er selbst ist der menschliche λόγος, und zwar eben als λόγος im ausholenden Sichsammeln auf die ursprüngliche Versammlung. In diese ist er gewiesen. Als dieser so weitgewiesene ist er an die Quelle der Bereicherung verwiesen. Die rechtverstandene eigene Wesenstiefe des λόγος birgt die Möglichkeit, daß er aus ihm selbst her sich bereichert. Wann und wie ist und wird der menschliche λόγος reicher? Wenn er gesammelter ist auf die ursprüngliche Versammlung. Das Reicher-werden des menschlichen λόγος geschieht nicht durch den wachsenden Zustrom von Seiendem, sondern dadurch, daß die gewöhnlich abwesende Gegenwart ›des Λόγος‹, d. h. des Seins selbst, zu einer anwesenden wird. Im menschlichen λόγος selbst, in ihm als einem λόγος, in ihm also, insofern der Λόγος ihn versammelt, entspringt die Entfaltung und Erfüllung der Geschichte des Menschen. Aus der Gewiesenheit in das Sein und nicht aus der Betreibung des Seienden wird das Ausholen ausholender und einholender das Einholen.

Der Spruch des Heraklit sagt, daß der Mensch in seinem Wesen dem Sein gehört und zur Sammlung auf dieses bestimmt ist und aus diesem die Möglichkeiten seiner selbst empfängt.

In der Wesensfolge davon ist jedes Sichversteifen des Menschen auf das eigene, nämlich seinsvergessene Können ὑβρις. Darum ist das eigentliche Wissen: das fügsame Sichsammeln auf die ursprüngliche Versammlung. Auf den ersten Blick scheint der Spruch 115 das Gegenteil zu sagen zum Spruch 50 – in Wahrheit aber sagen beide das Selbe. Denn der Spruch 115 sagt nicht, daß der menschliche λόγος sich selbst genüge und eines Bezugs zu anderem nicht bedürfe, um reicher zu wer-

den. Bei sich selbst, und d. h. in seinem Wesen, ist der menschliche λόγος nur als das im Spruch 50 verlangte fügsame Sichsammeln nach der Weise des ὁμολογεῖν. Umgekehrt ist aber auch das menschliche Sichsammeln auf das Sein nicht ein blindes Versinken und Verschweben im All, sondern die wissende Einkehr des Menschen in sein eigenes Wesen, das als λόγος in die Gegenwart des Λόγος selbst gesammelt und also unterschieden bleibt. Im Sichsammeln auf den Λόγος versammelt sich der Mensch in sein eigenes Sein. Wohin die Seele durch ihren λόγος ausholt, das Sein, das nimmt sie nicht in einer Art von ›subjektivem Erleben‹ zurück; sie holt ein – wohinein? nicht in eine subjektiv gemeinte Innerlichkeit –, sondern das Einholen holt ein in den λόγος, der sammelt auf das fügsame Aufgehen zu dem Λόγος.

Im Grunde ist der hier zu denkende Bezug des menschlichen λόγος zu dem Λόγος so einfach, daß gerade seine Einfachheit unser geläufiges, mit festen Bezugspunkten rechnendes Denken überall zum Versagen bringt, indem unser Denken sogleich die geläufigen Vorstellungen eines menschlichen Subjektes beizieht, dessen Subjektivität schlecht und recht mit dem Objektiven übereinkommt. Wenn der menschliche λόγος, und damit das Wesen des Menschen, sich in den eigenen Reichtum entfaltet als der Bezug zum Sein, und d. h. aus dem Sein und nicht aus dem Seienden, wenn jedoch der Mensch zunächst und zumeist dem Seienden zugeneigt und, wie er meint, sogar ausschließlich zugekehrt bleibt und dort im Seienden die Zuflucht sucht, wenn es des Menschen wegen und d. h. zugleich des gemäßen Bezuges zu dem Λόγος wegen überall stets auf das ὁμολογεῖν ankommt, dann verstehen wir es schon eher, daß Heraklit immer wieder das Wesen des eigentlichen Wissens, des σοφόν, umschreibt. Wir sehen deutlicher, weshalb bei der Kennzeichnung des Wesens des eigentlichen Wissens der λόγος und das λέγειν genannt sind. Wir erkennen aber jetzt auch, wenngleich erst nur in schwachen Umrissen, daß wir den λόγος und das Wesen des λέγειν überhaupt im Lichte, wenn nicht gar

als das Licht des anfänglich griechisch erfahrenen Seins zu denken haben. Aus solchem Verständnis des so verstandenen Λόγος entwächst die ursprüngliche ›Logik‹, die ursprünglicher das Wesen des Denkens lehren kann.

Der menschliche λόγος ist der Bezug zum Sein, zu dem Λόγος. Dieser Bezug macht das Wesen des Menschen aus. Dieses Wesen entfaltet seinen Reichtum aus sich selbst. Heraklit sagt (Spruch 115): ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων; »Dem einholenden Ausholen eignet ein Sammeln, aus ihm selbst sich bereichernd.« Die Selbstbereicherung des menschlichen λόγος gründet darin, daß er als er selbst der Bezug zu dem Λόγος ist, in diesen gewiesen bleibt und so aus *dem* Λόγος das eigene λόγος-hafte Wesen, d. h. sein Selbst, empfängt. Das Selbst-sein ist das Angesprochensein von dem Λόγος, das Versammeltsein in seine Gegenwart aus seinem Versammeln. Das Wesen des Menschen beruht in sich selbst, wenn es ausholend-einholend in der Gegenwart des Λόγος ruht. Zunächst jedoch und zumeist bleibt der Mensch dem Seienden zugeneigt, so daß er meinen kann, darin, im Seienden, d. h. neuzeitlich im Wirklichen und Wirkenden und Gewirkten, den Bereich seiner Zuflucht zu haben. Der Mensch ist an das Seiende verstreut und in das Seiende zerstreut. Deshalb achtet er nicht auf das Sein. Es scheint ja auch stets, als sei dem Menschen das Sein durch das Seiende und im Seienden gegeben. Das Seiende ›ist‹ ja offensichtlich, nach der gewohnten Sicht, ›das Sein‹. Das Seiende behauptet sich als ›das Sein‹ vollends durch die Art, wie der Mensch, dem Anschein nach ausschließlich und der Seinsnähe sich entschlagend, dem Seienden botmäßig ist. Der Λόγος aber ist in all dem schon gegenwärtig und dennoch abwesend. Der Mensch jedoch hält sich nicht eigens im Wissen vom Λόγος – τὸ σοφόν –, das Wissen des eigentlich zu Wissen-den ist ihm fremd. Es besteht jedoch im achtsamen Hinhören auf den Λόγος und ist das ὁμολογεῖν. Das eigentliche Wissen von dem Λόγος und die Vorbereitung jenes menschlichen λόγος, der als das ὁμολογεῖν in sein Wesen kommt, dieses bereitende

Wissen vom ursprünglichen Λόγος ist die ursprüngliche ›Logik‹. ›Logik‹ heißt hier: Innestehen in dem Λόγος als der Gegenwart der ursprünglichen Versammlung.

c) Das Wissen, das Wahre (Unverborgene) und der Λόγος.

Die entbergende Sammlung des Verborgenen auf die Unverborgenheit im wahren λόγος als das Wesen des Wissens (σοφία). Zumutung und Anmutung des Λόγος

Ein schon früher, obzwar dort nur flüchtig gestreifter Spruch des Heraklit kann uns jetzt helfen, das bisher Durchdachte gesammelter in eins zu denken. Das besagt jedoch stets: im gesammelten Denken dies Wesenhafte und die wesentlichen Bezüge immer wesentlicher zu erblicken. Wir meinen den Spruch 112:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίῃ ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.²

Zuvor sei eine der geläufigen Übersetzungen gegeben, damit wir daran erkennen, wie beziehungslos der so übersetzte Spruch zu dem bleibt, was für Heraklit das eigentlich zu Denkende ist, zum Λόγος, aber auch um dieses zu merken, wie leer der Spruch durch die geläufige Übersetzung wird, so daß man ihn kaum noch dem Denken zuschreiben möchte. Man übersetzt zum Beispiel (Snell):

»Das Denken ist höchste Vollkommenheit, und die Weisheit ist, Wahres zu sagen und zu tun nach dem Wesen der Dinge, auf sie hinhorchend.«

In dem Spruch ist die Rede von ἀληθῆα – man übersetzt dies Wort, wie man es seit langem gewohnt ist, durch »das Wahre«. Was das bedeutet und vor allem im griechischen Denken der frühen Denker bedeutet, bedenkt man überhaupt nicht. ›Das Wahre‹ – das versteht, so scheint es, jedermann. ›Das Wahre‹ – wer das zu kennen meint, erhebt den Anspruch zu wissen, nicht

² [σωφρονεῖν statt τὸ φρονεῖν (Diels).]

nur, was wahr ist, worin das Wahre besteht, sondern auch zu wissen, was Wahrheit überhaupt und das Wesen des Wahren ist. So unterstellt auch die Übersetzung des Heraklitspruches, daß man über ›das Wahre‹ selbst im reinen sei und es nach der Meinung des Heraklit nur darauf ankomme, ›das Wahre‹ eben auch ›zu sagen‹ und ›zu tun‹ – d. h. das Richtige richtig auszusprechen und richtig in die Tat umzusetzen. Es gilt, das Wahre in Wort und Tat zu befolgen und zu verwirklichen. Wer wollte leugnen, daß hierdurch, ganz abgesehen davon, ob Heraklits Denken damit getroffen ist oder nicht, eine hohe Forderung ausgesprochen wird? Allein, woher kommt dem Wort und der Tat ›das Wahre‹, und was ist dies? Heraklit selbst scheint darüber einen Aufschluß zu geben in seinem Spruch. Nach der gegebenen Übersetzung sagt er doch: »die Weisheit ist, Wahres zu sagen und zu tun«, »nach dem Wesen der Dinge«, κατὰ φύσιν. Das Sagen und Tun wird wahr und ist wahr, wenn es sich »nach dem Wesen der Dinge richtet«, und d. h., mit den Dingen in der ›Übereinstimmung‹ ist. Wahrheit ist die Übereinstimmung des Redens und Tuns mit den Dingen. In einer Fortbildung eines Gedankens des Aristoteles sagt man im Mittelalter: veritas est adaequatio intellectus et rei. Diese Bestimmung des Wesens der Wahrheit hält auch Kant fest, und er hält sie für so ausgemacht, daß eine Erörterung darüber sich ihm erübrigt. Nun zeigt sich, nach der gegebenen Übersetzung wenigstens, daß bereits Heraklit von diesem Wesen der Wahrheit gewußt hat, das zu kennen offenbar zum Gemeingut menschlicher Erkenntnis gehört. Zum Überfluß fast gibt Heraklit noch den Hinweis auf die Bedingung, aufgrund deren die Übereinstimmung mit den Dingen zu erlangen ist – daß man nämlich auf sie hinhorche und ihnen so die Beschaffenheiten und Zustände abnehme.

Diese nach dem Leitfaden der vorgelegten Übersetzung gegebene Erläuterung des Spruches läßt alles in der schönsten Harmonie und Glätte erscheinen. Es bleibt für den Nachdenkenden allerdings eine Schwierigkeit zurück. Sie besteht

darin, daß die anhand des Spruches gegebene Erklärung des Wesens der Wahrheit nicht die Meinung des Heraklit sein kann, und zwar deshalb nicht, weil die hier dem Spruch unterlegte Wesenseingrenzung der Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung des Sagens und Tuns mit den Dingen sich erst um die Zeit der Ausbildung der Metaphysik vorbereitet bei Platon und Aristoteles – die in der genannten, geläufigen Übersetzung ausgesprochene Auslegung des Spruches 112 ist einmal geschichtlich unmöglich. Zum anderen aber mißachtet sie die Würde des anfänglichen Denkens zugunsten eines Gemeinplatzes. Wir müssen daher einen anderen Weg gehen, der durch die bisherigen Überlegungen vorbereitet ist.

Das Wort im Spruch Heraklits, das man übersetzt mit »das Wahre«, ἀληθία, bedeutet wörtlich und meint im Wesen »das Unverborgene«. ἀλήθεια – Unverborgenheit ist ein Grundwort des anfänglichen griechischen Denkens. Wir müssen, auch wenn uns die Übersetzung durch »Wahrheit« noch so geläufig und wenn die Wesensbestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung der Aussage mit dem Ding uns noch so bekannt ist, darauf achten, daß der Spruch in der Zeit des vormetaphysischen Denkens gesprochen ist, zu einer Zeit, da auch die Worte, und zumal die Grundworte, ihre ursprüngliche Nennkraft entfalteten. Wenn wir nun aber den ganzen Spruch achtsamer durchmustern, dann finden wir noch andere, ja sogar alle wesentlichen Grundworte des anfänglichen Denkens durch diesen Spruch so in eins gefügt, daß keinen, der es einmal beachtet hat, je wieder das Staunen verläßt. Das deutet darauf hin, daß der Spruch, der nach der gewöhnlichen Übersetzung und Auslegung fast nur eine ›Trivialität‹ ausspricht, ganz anderes sagt, Anfängliches, das, wie alles seiner Art, rätselhaft und uns unerschöpflich bleibt und uns jedesmal überdenkt. Nach der bloßen Aufzählung vermerkt, finden sich im Spruch neben ἀληθία die Worte φύσις, λέγειν (λόγος), ποιεῖν (ποίησις), σοφίη, φρονεῖν und ἀρετή, ἑπαῖω (αἶω). Jedes dieser Worte nennt in einer wesentlichen Hinsicht das ursprüngliche Wesen des

anfänglichen griechischen Denkens und des in ihm Gedachten. Der Spruch selbst spricht eigens nur vom $\varphi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ und von der $\sigma\phi\acute{\iota}\eta$ – vom »Denken« und vom »Wissen« –, was sie nämlich seien. Wir übersetzen vorläufig auslegungslos $\varphi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ mit »Denken« und $\sigma\phi\acute{\iota}\eta$ nach früheren Auslegungen anderer Sprüche mit »Wissen«. Nach allem bisher Erörterten bleibt eines freilich klar, daß ja diese Worte »Denken« und »Wissen« zunächst nur Namen für Fragen, z. T. überhaupt noch ungefragte Fragen, sind. Bei der Übersetzung dieser und der anderen genannten Worte liegt es fast so wie bei der Übersetzung von $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\alpha$ durch unser Wort »das Wahre«. Wir versuchen jetzt einen unter mehreren hier möglichen Wegen zur schrittweisen Aufhellung des Spruches. Wir behalten aber im Blick, daß wir auf den Spruch vor allem deshalb achten, um das Wesen des $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ noch einhelliger zu verdeutlichen, der hier als $\acute{\lambda}\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ wiederum im Zusammenhang mit dem $\sigma\phi\acute{o}\nu$ genannt ist.

Der Spruch besteht aus zwei Sätzen. Der erste sagt etwas über »das Denken«. Der zweite sagt, worin das Wissen bestehe. Über die Beziehung zwischen »Wissen« und »Denken« sagt der Spruch, unmittelbar wenigstens, nichts. Mittelbar freilich können wir darüber genug aus dem Spruch schöpfen, wenn er nur nach den wesentlichen Hinsichten erläutert ist. Weil zunächst die Beziehung zwischen $\varphi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ (»Denken«) und $\sigma\phi\acute{\iota}\eta$ (»Wissen«) dunkel bleibt, ist es geraten, das $\kappa\alpha\acute{\iota}$, womit der zweite Satz anhebt, unbestimmt zu lassen. $\kappa\alpha\acute{\iota}$ bedeutet zwar »und« – aber das $\kappa\alpha\acute{\iota}$ bedeutet in der Sprache Heraklits kaum jemals bloß »und«. Wir leiten die Auslegung des Spruches mit der Erläuterung des zweiten Satzes ein und knüpfen an das an, was bereits aus diesem Satz herausgegriffen wurde, an das $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\alpha$; denn im Bezug darauf ist das im Spruch ausgesprochene $\acute{\lambda}\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ gesagt. Der $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ begegnet hier im Zusammenhang mit der $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Das $\acute{\lambda}\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ versteht man nach der üblichen Übersetzung und Deutung als »sagen« und »aussagen«. Daß $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\alpha$, als »das Wahre« genommen, in der Verbindung

mit dem Sagen und Aussagen genannt ist, entspricht eben doch der durchgängigen Lehre der Metaphysik, nach der ›die Wahrheit‹ eine Eigenschaft des Aussagens und in diesem beheimatet sei. Wenn wir gar weiter zurückfragen nach dem Sprachgebrauch der Griechen, dann finden wir, daß im ältesten Zeugnisbereich, bei Homer, das Wort ἀληθέα und ἀληθές und ἀληθειή durchgängig und nur in der Verbindung mit Ausdrücken des Sagens, Erzählens, Berichtens, Antwortens, Aussagens vorkommt³. Die geläufige Ansicht über ἀλήθεια und λέγειν und deren Zusammenhang wird so auf das Willkommenste bestätigt. Und dennoch: ἀληθέα bedeutet das Unverborgene, und was anderes sollen die Griechen gemeint haben als *das* und nur das, was ihnen ihr Wort eindeutig sagt? Was soll da die grobe Einmischung des Unsrigen und Späteren? Was soll da unser Übersetzungswort ›das Wahre‹, dem wir eine noch dazu späte metaphysische Erklärung seiner Bedeutung anhängen? ἀληθέα meint das Unverborgene, und daran müssen wir uns zuerst halten. λέγειν aber heißt lesen und sammeln, und *dies* müssen wir zuerst bedenken. Vor allem ist es nötig, dem nachzudenken, ob nicht ein ursprünglicherer Zusammenhang zwischen ἀληθέα und λέγειν bestehe als der soeben angeführte. Man könnte, gestützt auf den homerischen und heraklitischen Sprachgebrauch, diesen nach dem gewohnten Verständnis nehmend, ganz allgemein behaupten, daß für die Griechen das ἀληθέα – das von uns sogenannte »Wahre« – in den Bereich des λέγειν, des von uns sogenannten »Sagens«, gehöre und daß gerade mit diesem Zusammenhang von ἀληθέα und λέγειν auch die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider einleuchtend werde.

Doch – was soll dies heißen, das eigentliche Wissen bestehe darin, das Wahre zu sagen? Gesagt kann ›das Wahre‹ doch erst werden, wenn es gewußt ist und im Wissen steht. Das Wissen muß erst sein. Und das Wissen ist, insofern es erst und

³ In der Ilias dreimal: ἀληθειή, Ψ 361; Ω 407; ἀληθέα, Ζ 382. [Laut einer Aufzeichnung des Verf. vierzehnmal in der Odyssee.]

zuvor das Wahre im Besitz hat. Erst dann, wenn das Wissen dann das Haben vom Wahren *ist*, ist in der Folge auch ein Sagen und Tun in Wort und Tat, ist eine Verwirklichung des Wahren möglich.

Der Spruch des Heraklit will jedoch in seinem zweiten Satz gerade sagen, was das Wissen selbst sei. Er sagt, es sei ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν. Wer nur geringen Sinn für die Sprache Heraklits und der frühen Denker hat, sieht sogleich, wie der Spruch gefügt ist: ἀληθῆα ist auf λέγειν bezogen und ποιεῖν auf κατὰ φύσιν. Das Wissen besteht im λέγειν καὶ ποιεῖν – im Sammeln und im Hervorbringen. Was wird gesammelt in dem Sammeln, das das Wissen mit ausmacht? ἀληθῆα – das Unverborgene: es wird aus der Verborgenheit genommen, entborgen, und zwar so, daß es als dieses der Verborgenheit Entnommene aufbewahrt und verwahrt wird. Wissen ist entbergendes Einbringen und Verwahren des aus der Verborgenheit Entnommenen und Aufgenommenen. Das dergestalt Unverborgene ist das, was sich von sich aus zeigt und erscheint und erscheinend anweist: das Anwesende – das Seiende. Wissen ist Sammeln, das das von sich aus Anwesende in die Unverborgenheit versammelt. Dergestalt ist die Unverborgenheit selbst dasjenige, was das Anwesende als ein solches anwesen läßt und in seiner Anwesenung versammelt hält und verwahrt. Wissen ist die Sammlung auf die Unverborgenheit. Dieses Sammeln und Verwahren bringt das Sichzeigende ein und bewahrt es davor, daß es entzogen und verdeckt und verdunkelt werde. Das ἀληθῆα, genommen als »das Wahre«, gründet nicht im λέγειν, genommen als die Aussage, sondern das λέγειν, verstanden als das Sammeln, hat sein Wesen aus dem ἀληθῆα, verstanden als das aus der Verbergung Gesammelte und in die Unverborgenheit Versammelte. Was Heraklit im Beginn des abendländischen Denkens als das Wesen des Wissens nennt, dies Wesen waltet auch später noch trotz aller Umbildungen durch alles griechische Denken hindurch. Auch die beginnende Metaphysik bei Platon und Aristoteles denkt noch das Wissen

aus dieser Wesenshinsicht: Aristoteles spricht vom σώζειν τὰ φαινόμενα – das Erscheinende retten, d. h., das Sichzeigende in seiner Entborgenheit aufnehmen und verwahren. Zu all dem werden τὰ φαινόμενα – das Sichzeigende, im Erscheinen Anwesende – von Aristoteles Metaphysik genannt τὰ ἀληθῆ, das Unverborgene, und dieses ist gleichbedeutend mit τὰ ὄντα, dem Anwesenden.

Verstehen wir das ἀληθὲς λέγειν im Spruch des Heraklit als die entbergende Sammlung des Verborgenen auf die Unverborgenheit, dann gewinnen wir damit nicht nur die ursprüngliche griechische Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Wissens, die Heraklit unausgesprochen fragt. Wir haben mit der jetzt versuchten griechischen Auslegung zugleich bereits den Bereich betreten, aus dem her dasjenige verstehbar wird, was Heraklit als zweites Wesenselement der σοφίη anführt: ποιεῖν κατὰ φύσιν.

Aus dem, was in voraufgegangenen Stunden bei Gelegenheit der Erläuterung der ἐπιστήμη φυσική über die φύσις gesagt wurde, aber auch aus dem, was zu diesem Grundwort im Zusammenhang der Erläuterung von ζωή und ψυχή vermerkt wurde, dürften wir einiges in der Erinnerung behalten haben, was jetzt erneut in den Wesensblick zu fassen ist. φύσις nennt das Aufgehen, das zugleich west als das Insichzurückgehen. In der ursprünglichen Einheit beider west das, wofür φύσις der anfängliche griechische Name ist, das, was wir das Sein nennen. Im Wesen des Aufgehens aber liegt das Hervorgehenlassen, nämlich ins Offene: die Entbergung, griechisch die ἀλήθεια. Im Wesen des Insichzurückgehens aber liegt das Zurücknehmen und Zurückhalten, die Verbergung, die freilich die Griechen nicht eigens nennen.

Dieses Nicht-Nennen der aller Entbergung zugrunde wesenden Verbergung ist ein Ausbleiben und Fehlen des Aussprechens, in dem vielleicht das innerste Geheimnis des Grundwesens des griechischen Denkens sich verbirgt. Daher bleibt für uns dunkel, wie die anfänglichen Denker der Griechen die

Wesenseinheit von ἀλήθεια und φύσις gedacht haben. Daß sie für ihr Denken im ahnenden Blick stand, dafür sind die uns überlieferten Bruchstücke des »Lehrgedichtes« des Parmenides ein einziger Beweis.

Achten wir auf die Wesenszusammengehörigkeit von ἀλήθεια und φύσις und bedenken wir, daß das λέγειν als das sammelnde Verwahren von ἀληθεία, dem Unverborgenen und seiner Entbergung her bestimmt ist, dann wird deutlich, inwiefern das zweite Wesensmoment des Wissens, das ποιεῖν κατὰ φύσιν, im Grunde auf das Selbe geht. Aber was heißt ποιεῖν κατὰ φύσιν in diesem Zusammenhang? ποιεῖν bedeutet »machen«, »tun«. Die deutschen Worte umfassen ein weites Bedeutungsfeld, insgleichen das griechische. Dennoch ist es an der Zeit, auch und gerade bezüglich dieses Wortes ποιεῖν, die Anstrengung wenigstens zu versuchen, es endlich einmal griechisch zu denken. Dieses immerzu hier verlangte »griechisch denken« ist erfahren und vollzogen als der Weg der Aussprache mit dem anfänglichen Denken, die einzig in das uns aufgegebene eigene deutsche Denken geleiten soll. Nirgends aber ist hier die Verbesserung des historischen Auffassens einer vergangenen griechischen Welt gemeint. Die Grundbedeutung ist Hervorbringen und Herstellen. Es ist gut, ja einzig notwendig, daß wir jetzt diese deutschen Worte ernst nehmen – »wörtlich« beim Wort. Wir stehen dann mitteninne in dem von den Griechen gemeinten und gar nicht weiter eigens erörterten Bereich: »her-« aus dem Verborgenen »bringen«, zum Beispiel den Anblick des Gottes »vor« in den Marmorblock, das heißt griechisch: ein Stand-bild »machen«. In solchem Hervor-bringen, dem eigentlichen ποιεῖν, gründet alles »Her-stellen«, was wir wiederum griechisch so denken müssen; her-stellen aus dem Baumstamm und dessen Holz die Balken, die Hölzer, und aus dem Balken das Gebälk – die Hervor-bringung, das Her-stellen – ποίησις – aus der Verbergung Seiendes als Seiendes zum Erscheinen in die Unverborgenheit bringen. Wir gebrauchen heute noch das eingeschmolzene Fremdwort »Poesie« – »poe-

tisch« – »Poesie« und Dichtung. Die Lehre und Theorie der Dichtkunst heißt »Poetik«. Auch für die Griechen schon ist das Dichten eine ποίησις – ein »Machen« – aber das dabei eigentlich Gemachte ist das Hervorgebrachte im Sinne dessen, was im dichtend gesagten Wort erscheint und zum Scheinen kommt und seitdem im Wort immer neu leuchtet. Insgleichen ist das »Tun« soviel wie in Erscheinung treten und Erscheinenlassen. ποιεῖν und ποίησις – das Hervor-bringen und Her-stellen – bringt hervor und stellt her ins Unverborgene solches, was vordem noch nicht erschien. Das ποιεῖν wird in erster Linie als Verhalten des Menschen gedacht. In diesem Sinne ist die ποίησις das Gegenwesen zur φύσις. φύσις meint das Von-sich-her-Aufgehen – Hervorgehenlassen – das Hervorbringen in dem ursprünglichen Sinne des Bringens. ποίησις ist das vom Menschen vollzogene Hervorbringen; dieses Bringen setzt in sich notwendig ein »Lesen« im vollen Sinne des erläuterten Sammelns voraus. Alle ποίησις ist stets auf φύσις angewiesen, nicht nur in dem Sinne, daß es zur Her-stellung z. B. eines Schiffes des Baustoffes bedarf, der Hölzer und des Holzes, das von sich aus als Baum aufgegangen und in die Anwesenung gelangt ist. Vielmehr hält sich die ποίησις an die φύσις auch und vor allem in dem Sinne, daß gerade das, was eigentlich hervor-gebracht wird, z. B. in dem Marmorblock der Anblick des Gottes, das Von-sich-her-aufgehend-Hereinblickende ist. An dieses zuvor aufgehend auf den Menschen Zukommende hält sich das menschliche Hervorbringen. Das ποιεῖν nimmt die φύσις zum Maß – es ist κατὰ φύσιν. Der φύσις gemäß und nachgehend ihren Möglichkeiten durch ihren Bereich hindurch, dieses »nach«, »gemäß«, »hindurch« und »entlang« – dies alles meint κατὰ. Ein Wissender ist, wer hervor-bringt im Hinblick auf das Von-sich-aus-Aufgehende, d. h. auf das, was sich entbirgt und vordem gar nicht erscheint und erschienen ist. ποιεῖν κατὰ φύσιν bedeutet durchaus nicht: »etwas nachmachen nach der Natur« im Sinne eines Abklatsches des Vorhandenen.

Aber, so möchten wir einwenden, das Hervorbringen, das ποιεῖν selbst und als solches ist doch kein Wesenselement des Wissens, sondern nur das ποιεῖν κατὰ φύσιν –, daß beim Hervorbringen das Aufgehende und Zu-Entbergende im Blick steht und d. h., daß der Mensch darauf gesammelt ist – ἀληθῆα λέγειν. Nicht das Hervorbringen als solches – so scheint es –, sondern das Hervorbringen ›gemäß‹ dem Von-sich-aus-aufgehenden – das Entbergen – sei das, was die Art des Wissens an der ποίησις ausmacht.

Doch so denkend würden wir das griechische Wesen der ποίησις und das griechische Wesen des Wissens immer noch gleich mißlich verkennen. So wäre denn in dem Spruch des Heraklit zweimal das Selbe gesagt – ja und nein. Das Selbe, insofern das λέγειν als sammelndes Verwahren des Unverborgenen und das ποιεῖν als das Hervorbringen aus dem Aufgehenden her den Grundzug des menschlichen Verhaltens zeigen, durch das und in dem der Mensch das in die Unverborgenheit Aufgehende anwesen läßt. Nicht das Selbe innerhalb dieser Selbigkeit ist gesagt, insofern das λέγειν nur sammelnd verwahrt Unverborgenes – sei dieses von sich aus Aufgehendes – sei es Hervorgegangenes und Hergestelltes und also Anwesendes. Dann betont also das an zweiter Stelle genannte ποιεῖν κατὰ φύσιν doch mehr und eigentlich das Moment der πρᾶξις im Unterschied zum λέγειν, das dem θεωρεῖν, dem reinen Anblicken und Betrachten entspräche.

Wenngleich dieser Unterschied, der des theoretischen und praktischen Verhaltens, auf die im Griechentum gegründete Metaphysik zurückgeht, so dürfen wir ihn doch nicht, vor allem nicht in einer nachgriechischen und neuzeitlichen Prägung, in das griechische Denken zurückübertragen, am wenigsten in das anfängliche Denken zurückübertragen, auch wenn diese Unterscheidung sich so handgreiflich fast nahelegt, wie das zufolge der gewöhnlichen Übersetzung des Spruches 112 der Fall zu sein scheint. Für das griechische Denken ist nämlich auch das ποιεῖν selbst als ποιεῖν in erster Linie ein Wissen,

und dies nicht nur deshalb, weil zu jedem Hervorbringen und Herstellen eine Sach- und Werkkenntnis gehört, sondern weil eben diese Kenntnis griechisch erfahren den eigentlichen Bezug der *ποίησις* zum Sein (zur *φύσις*) ausmacht, weil das *ποιεῖν* eben nicht bewirkendes Machen, sondern wörtlich verstandenes Her-vor-bringen, Her- und Hin- und Aufstellen ist, d. h. das Unverborgene als solches sammeln. Der griechische Begriff und das Wort für das, was wir ›Kunst‹, und zwar ›Kunst‹ im höchsten Sinne, nennen, ist ein Erkenntnisbegriff – *τέχνη* – aber dieses Erkennen ist zu begreifen nach dem Wesen des Wissens – als Entbergung des Unverborgenen. Kunst im höchsten Sinne ist *ποίησις* – Poesie –, ist Wissen und ist aber als Wissen die Sammlung des Unverborgenen und das Sich-sammeln in dieses. Das Unverborgene versammelt aber auf sich erst *dann* das gemäße Sichsammeln, wenn das Unverborgene als es selbst, aufgegangen aus sich, in der Unverborgenheit steht in seinem eigenen Stand. Das Sichsammeln auf die ursprüngliche Versammlung zerfließt nicht in dieser. Der ursprüngliche Bezug zum Seyn ist griechisch erfahren nicht die verschwimmende Auflösung in das Grenzenlose im Sinne des Un-bestimmten, sondern das Sichsammeln auf das Sein bringt dieses gerade in die Unverborgenheit, dergestalt, daß das Sammeln jeweils das Sein in einem aufgehenden Seienden sammelt, d. h. zugleich in seinem Umriß eingegrenzt (*πέρας*, *τέλος*) aufgehen läßt und so das Sein hervor-bringt – nämlich ins Unverborgene – und so das Sein gerade nicht und niemals ›macht‹. Dieses Hervorbringen ist das Entbergen des Verborgenen in das Unverborgene. Das Hervorbringen ist ein zu wissen Geben, d. h. selbst Wissen. Zum vollen Wesen des Wissens gehört dieses Hervorbringen im Hinblick auf das Aufgehen, das *ποιεῖν κατὰ φύσιν*.

Wenn Heraklit *λέγειν* und *ποιεῖν* unterscheidet, denkt er beide in ihrer ursprünglichen Einheit des Wesenhaften des Wissens. Und wenn *wir* den Unterschied vermerken und festhalten, dann gilt es zu bedenken, daß dieser Unterschied *vor*

der Unterscheidung des Theoretischen und Praktischen liegt. Das καί, das zwischen λέγειν und ποιεῖν steht, verbindet nicht als bloßes »und« zwei Wesensstücke, die die σοφία ausmachen, sondern es bedeutet soviel wie: »und das heißt zugleich« –; zum vollen Wesen des λέγειν als des sammelnden Sich-Sammelns gehört das Hervorbringen des Aufgehenden – darum ist jenes Sammeln, jenes λέγειν, das ursprünglicher denn jedes andere sammelt und versammelt, nämlich das Sammeln im Wort und rein als Wort, wenn es zur Sprache kommt im denkenden und dichtenden Sagen, in sich ποιήσις. Weil das Wort ursprünglich und anfänglich entbergend das Unverborgene als ein solches »sammelt« (liest), deshalb wird das sagende Sammeln zum ausgezeichneten λέγειν – deshalb bedeutet von früh an λέγειν, als Sammeln, zugleich Sagen. Denken und Dichten sind, obzwar in grundverschiedener Weise ursprünglich (und beginnlich) das Selbe: das sich im Wort sammelnde Hervorbringen des Seins ins Wort. Hier, in diesem jetzt genannten Wesensbereich, nähern wir uns erst dem Quellgebiet, aus dem das geheimnisvolle Widerspiel des Dichtens und Denkens bei den Griechen im Einklang mit jenem Hervorbringen entspringt, das wir als das Bauende und Bildende kennen – aber noch längst nicht wissen. Ich wage aufgrund des Gesagten die Behauptung, daß wir heute noch trotz Winckelmann und Goethe, ja gerade durch diese, die gesamte »Kunst« der Griechen, von der Dichtung ganz zu schweigen, mißverstehen.

Noch aber ist die letzte Bestimmung des im zweiten Satz des Spruches gesagten Wesens der σοφία nicht erläutert. Sie steht am Ende des Spruches und holt das über die σοφία Gesagte in ein Unausgesprochenes zusammen. Das letzte Wort lautet ἐπαύοντας – ἄτω heißt wehen – hin und her wehen – auf etwas hin ausholen, einholen. (Über das beginnliche Wesen des ΑΩ darf hier nicht gesprochen werden.) Wir haben so das Wesen der ψυχή bestimmt. Das ἐπί in ἐπαύοντας nennt eigens das »auf etwas hin«. Aus dem Spruch 50 haben wir es erfahren, daß das σοφόν (die σοφία), das Wissen im achtsamen Hören auf

die ursprüngliche Versammlung, auf den Λόγος besteht. Wir können in dem Spruch 112 »das, woraufhin«, das ἐφ' οὗ der ἄτοντες gar nicht anders bestimmen, als daß wir ergänzen ἐπὶ τοῦ λόγου. ἐπαίοντας heißt nicht hinhören auf die Dinge – sondern auf *den* Λόγος.

Damit schließt sich der Ring, und seine ringende Mitte geht ursprünglicher in ihren umringenden Grund. Das λέγειν, das in sich zugleich ποιεῖν ist – das her-vorbringend-sammelnde Sich-sammeln, geschieht ἐπαίοντας ἐπὶ τοῦ λόγου, in dem achtsamen Ausholen auf den Λόγος, auf die alles versammelnde, ursprünglich gegnende Gegenwart. Der Λόγος ist das Selbe wie das, worauf nach Spruch 112 das λέγειν geht – ἀληθεῖα – das Unverborgene –, nämlich die Unverborgenheit, die in der Verbergung gründet. Die Unverborgenheit ist aber das Selbe wie das, worauf das ποιεῖν geht, die φύσις, das in sich zurückgehende Aufgehen. Der Λόγος ist als die ursprüngliche Gegend der alles wahren Gegenwart in sich die in der Verbergung wesende Entbergung, ist das in sich zurückgehende Aufgehen. Ἀλήθεια, Φύσις, Λόγος sind *das Selbe*, nicht in der leeren Gleichförmigkeit des Zusammenfallens in das gleiche Unterschiedslose, sondern als das ursprüngliche Sichversammeln in das unterschiedsreiche Eine: τὸ Ἕν. Das Ἕν, das ursprünglich einigende Eine – Einzige, ist der Λόγος als die Ἀλήθεια, als die Φύσις. Diesem so zu denkenden Einen, dem Λόγος, entspricht im ὁμολογεῖν und als ὁμολογεῖν jenes menschliche ausholend-einholende λέγειν, das in sich zugleich ποιεῖν ist – Hervor-bringen –, beides aber in der Weise des hinhorchenden Lesens des gesammelten Sichsammelns auf die ursprüngliche Versammlung.

Die durch den zweiten Satz des Spruches 112 gewährte Einsicht in das Wesen der σοφία, d. h. des eigentlichen Wissens, gibt allererst die Möglichkeit, den ersten Satz des Spruches nachzudenken; denn erst aus dem Wesen des Wissens vermögen wir zu erkennen und zu erfahren, was eigentlich das Denken ist, gesetzt eben, daß das Denken nichts anderes ist als das gesammelt-sammelnde Innestehen im Wissen. Das Denken

ist die Sorgfalt des sorgsamten Aufenthaltes im Wissen. Das Denken ist die Sorge und deshalb oft auch das Versagen des sammelnden Innestehens in der sich entbergenden Gegenwart des Seins selbst.

(Was hier noch ganz aus der Ferne zur Erläuterung des Spruches 112 und damit zur Aufhellung des ursprünglichen Λόγος und damit zur Hinweisung auf das anfänglich denkend erfahrene Sein gesagt werden kann, ist freilich nicht dafür bestimmt, nun rasch und geschickt als irgendeine neue Entdeckung über Heraklit ausgewertet und verkauft zu werden. Wir können die bisherige historische Auslegung des frühgriechischen Denkens ruhig so lassen wie sie ist, weil von der bloßen Gelehrsamkeit, sie mag mehr, sie mag weniger richtig sein, nichts ausgehen kann, was uns träfe. Es gilt hier nur, daß wir das jetzt Gesagte, statt ›wissenschaftlich‹ zu verwerten, bei uns selbst bedenken und nur hinsichtlich unserer selbst – d. h. jedoch nur: hinsichtlich unseres Bezuges zum Sein, bedenklich werden. Dieser bedenkliche und zu bedenkende Bezug aber ist ›das Denken‹ selbst, das in einer ursprünglichen ›Logik‹ in das eigene Licht, das doch nicht sein selbstgemachtes ist, zu stehen kommt.)

Wir hörten es, der menschliche λόγος ist der weitgewiesene Weitweisende. Im Denken wird ›die Seele‹, d. h. das einholende Ausholen aus der ursprünglichen Versammlung an-gemutet. Dem Denken, dem λέγειν als ὁμολογεῖν, mutet sich die gegnende Gegenwart des Seins, der Λόγος, zu –. Aus dieser ursprünglichen Anmutung des Menschen von dem Λόγος her ist aller Mut –, d. h. das Innerste und Weiteste des Gemütes des Menschen, zu-gemutet dem Sein. Im eigentlichen Denken ist, gesetzt, daß es einmal einem Menschen gegönnt wird, der Mut, der das aus sich gegnende, in sich ruhende, ursprünglich alles Wahrende und anfänglich Bewahrte vermutet. Dieses ursprünglich alles Wahrende sich in sich zurück Bergende ist das Edle schlechthin. Das im eigentlichen Wissen wesende Denken ist die höchste Vermutung des Edlen und des Edel-

mütigen. Darum sagt Heraklit den ersten Satz des Spruches 112 so: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη. φρόνησις, φρονεῖν, φρόν ist das Denken, wenn wir es meinen nach der recht auszuschöpfenden Bedeutung unseres deutschen Wortes »sinnen« – auf etwas sin-
nen, ihm nach-sinnen und bei diesem weitausholenden sin-
nenden sich zu-muten einer Anmutung, zugleich sich be-sinnen
und sinnend in das eigene Wesen einkehren, dessen Eigenes
ja gerade besteht im Hingehören zu dem, worauf alles Hin-
hören geht. Im ›Sinnen‹ liegt das verweilende Ausholen jenes,
was auch das griechische φρονεῖν meint, das wir am besten
übersetzen durch »das sinnende Denken«. Den ersten Satz des
Spruches können wir dann so wiedergeben: »Das sinnende
Denken ist der höchste Edelmut«. Darauf folgt das καί, das den
Satz über die σοφία nicht bloß anfügt an den Satz über das
φρονεῖν, sondern das καί verbindet hier so, daß es sagt: und das
ist so, weil nämlich die σοφία, deren Sorgfalt das φρονεῖν ist, das
jetzt zu sagende Wesen hat. Das φρονεῖν ist die Sorgfalt für
die σοφία, ist die Sorgsamkeit – φιλία τῆς σοφίας – ist die Philo-
sophie im ursprünglichen vormetaphysischen Sinne.

Erst wenn wir wieder gelernt haben, das eigentliche Wesen
des Wissens, der σοφία, erfahrend zu ahnen, verstehen wir
auch wieder ein Geringes von der sorgfältigen Sorgsamkeit für
dieses Wissen. Erst dann geht uns auf, was es ist mit der den-
kenden Sorgsamkeit für das eigentliche Wissen, mit der φιλία
τῆς σοφίας, mit der ›Philosophie‹. Sie ist kein ›Fach‹, weder ein
›Hauptfach‹ noch ein ›Nebenfach‹. Sie ist eine *Fuge*, in der
sich dem denkenden Menschen das Seyn zu-fügt, gesetzt, es
sei die Fügung, daß diese Fuge unter Menschen ist.

Der Spruch 112 des Heraklit lautet in der unausgesproche-
nen, aber für uns notwendig auszusprechenden Ergänzung:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίῃ ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν
κατὰ φύσιν ἐπαίοντας (τοῦ Λόγου).

»Das sinnende Denken ist der höchste Edelmut und dies,
weil das Wissen ist: das Unverborgene (aus der Verbergung

für diese) zu sammeln im Hervor-bringen seiner gemäß dem Aufgehen – (all dies doch) im Hinhorchen auf die ursprüngliche Versammlung.«

»Weit ist der nötigste Weg zum ursprünglichen Λόγος.«

§ 8. *Der Mensch, der Λόγος und das Wesen und die Wahrheit des Seins. Schlußstück der Auslegung des Spruches 112*

- a) Der Λόγος als das ἐν πάντα: die ursprünglich versammelnde Gegenwart. Zur Selbigkeit von Λόγος und Sein.
Der Mensch als Wahrer des Seins und der Bezug des Seins zum Menschen: die Vermutung des Ereignisses

Der Spruch 112 lautet:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθὴ λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας (τοῦ Λόγου).

»Das sinnende Denken ist (der) Edelmut, und es ist dies, weil das Wissen ist: Das Unverborgene (aus der Verbergung in die Unverborgenheit) sammeln in der Weise des Hervor-bringens in das Her- und Aufgestellte aus dem Hinblick auf das Aufgehen (all dies jedoch) im ausholenden-einholenden Bezug auf die ursprüngliche Versammlung.«

Der Mensch ist nach einer alten griechischen Bestimmung das ζῷον λόγον ἔχον. Das ζῷον ist durch die ζωή bestimmt, die ζωή aber durch die ψυχή – das ausholende Einholen. Die ψυχή des Menschen, dessen ausholendes Einholen, hat die Art des λέγειν im Sinne des ὁμολογεῖν – das in sich Gesammelte sammelt das, was als die ursprüngliche Versammlung, als »der Λόγος«, sich ursprünglich, d. h. Wesensursprung gewährend, dem Menschen zu-gemutet hat. Der Mensch ist ζῷον λόγον ἔχον – das ausholende Einholen als die in sich gesammelte Sammlung der ursprünglichen Versammlung. Der Mensch ist die Ortschaft der Wahrheit des Seins, und deshalb kann er zugleich sein die Wirrnis der Irre des leeren Nichts. Der Mensch ist der, der er ist, indem er ständig *nicht* ist, der er ist. Dieses »Nicht« ist zumal der Grund des Edelmut und der Vermessenheit.

Nach diesen dem Spruch 112 entnommenen Hinweisen auf den von Heraklit gedachten Λόγος sei zum Abschluß dieser Erläuterung eine Übersetzung des Spruches 50 gegeben, der lautet:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

»Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr, Ihm gehorsam, auf *den* Λόγος (die ursprüngliche Versammlung) geachtet, dann ist das eigentliche Wissen, das darin besteht, in sich gesammelt zu sammeln die Anwesenung des Einzig-Einen alles Einenden (d. h. die Gegenwart der ursprünglichen Versammlung).«

(Vgl. Spruch 32: ἐν τῷ σοφόν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγὸς ὄνομα.

»Das Einzig-Eine-Einende-Einige, das allein im eigentlichen Wissen Gegenwärtige, der Sammlung erwehrt es sich und Sammlung gewährt es im Namen des Zeus.«)

Das ›"Εν – πάντα‹ birgt in sich den Wink auf das Wesen des Λόγος selbst, der Λόγος ist das "Εν – das Einzig-Eine, das als das Eine eben west, indem es eint, nicht nachträglich, sondern ursprünglich, und zwar alles zuvor. Der Λόγος ist das "Εν πάντα – die ursprüngliche Versammlung, die Gegenwart, in der alles Anwesende anwest, das Sein, worin jegliches Seiende ist.

Der Λόγος ist nicht ein ›Sinn‹, dementsprechend der Ausspruch erfolgen soll: Eins ist Alles. Der Λόγος ist nicht das Wort dieses Sinnes, das ausspricht: Eins ist Alles. Der Λόγος ist nicht irgendein abgesondertes Wesen, das, man weiß nicht weshalb, verkündet: Eins ist Alles.

Der Λόγος und das "Εν πάντα sind nicht zweierlei Dinge, sondern das Einzige Selbe Wesen des Seins. Das "Εν πάντα ist das ursprüngliche λέγειν. Das λέγειν aber hat als Lesen die Art, alles zu einen, und zwar im Sinne des bewahrenden und wahren entbergenden Sammelns.

Der Λόγος des Heraklit muß aus dem gedacht werden, was dieser Denker sagt, indem er den Bezug des λέγειν zur Ἀλήθεια und zur Φύσις nennt. Ἀλήθεια und Φύσις geben den Wink in das ursprüngliche griechische Wesen des Λόγος. Zu seiner Bestimmung können aber niemals den Leitfaden abgeben die ratio der Metaphysik und die Vernunft als Subjektivität, auch nicht das Verbum der christlichen Theologie.

Weit ist der nötigste Weg zum ursprünglichen Λόγος. Wenig sind erst der Zeichen, die den Weg weisen. Vielleicht aber hilft mit zum sinnenden Denken und zur Pflege seiner Achtsamkeit der Zusammensturz der Welt, die, längst bodenlos und leer geworden, in der neuzeitlichen Anmaßung eines ›Kulturschaffens‹ sich erschöpfen muß, das erst der modernen Technik die Schleusen öffnete.

Im Spruch 43 sagt Heraklit:

ὑβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

»Die Vermessenheit ist not zu löschen mehr denn die Feuersbrunst.«

Die voraufgehende Erläuterung hat sich der unbedachten Anmaßung ent schlagen, zu wissen, was ›das Wahre‹, was ›sagen‹, was ποιεῖν ›machen‹, was ›Natur‹ sei. Die Erläuterung versucht dem Denker die Ehre zu geben, indem sie zum voraus erstaunend anerkennt, daß er ein einst Ungesagtes und nie zu einem Ende Aus-sagbares ins Wort habe bringen müssen.

Die Erläuterung weiß aber auch, daß das erstaunende Zurücktreten vor dem Spruch nur entspringen kann, wenn zuvor in ihr ein reines Denken aus dem Kommenden wach ist, welches Denken sich aller Stützen und Aushilfen begibt und nur dem gesprochenen Spruch des Denkers antwortet.

Die Erläuterung ruht in dem Wissen, daß die Wahrheit des Seyns des wahren Menschen bedarf, der dem Seyn geeignet, sein Wesen mit dem Seyn beginnt und verbirgt, mit ihm wartet und winkt, mit ihm schweigt und spricht.

Die Erläuterung ruht in der Vermutung des Ereignisses.

b) Zusammenfassung der Hinweise und Hinsichten, nach denen das anfänglich unentfaltete Wesen des Λόγος zu denken ist. Die Wahrheit des Seins und das Geschick des metaphysischen Denkens

1. λόγος, λέγειν ist Lese, lesen, Sammlung, sammeln.

2. Das tragend Bestimmende im Lesen (Sammeln) ist das Aufbewahren dergestalt, daß durch das Aufbewahren ein Bleibendes verfügbar bleibt.

3. Das Lesen geht in sich zum voraus auf das Anwesenlassen dessen, was aus der Verwahrung, worin es sein Bleiben hat, hervorleuchtet.

4. Das Lesen geht auf das Geborgene, so zwar, daß es als Unverborgenes (und deshalb Zugängliches und Vernehmbares) geborgen bleibt.

5. Von Unverborgenem als solchem her (von der ihm gehörigen und deshalb nötigen Unverborgenheit und Bergung) wird das Wesen des λέγειν bestimmt.

6. Deutlich wird dieser Wesensursprung des λέγειν aus der Ἀλήθεια, wenn wir bedenken, daß alles ›lesen‹ auf ›Seiendes‹ geht. Allerdings *denken* wir dies erst dann, wenn wir das geläufige Wort ›Seiendes‹ denken und in bezug auf das λέγειν im griechischen Sinne denken: das Seiende ist das von sich aus An-wesende, in die Unverborgenheit Hereinstehende, in der Unverborgenheit Untergebrachte, Verwahrte, Geborgene, Gesammelte.

Es genügt schon, daß wir dem Wesen des Zu-lesenden und des Les-baren (dem ›Seienden‹) nachdenken, um das zugehörige Wesen des λέγειν recht zu fassen.

7. Vorsichtiger und deutlicher gedacht ist das Seiende als das in die Unverborgenheit Hereinstehende zuvor das, was in die Unverborgenheit aufgegangen, zugleich aber auch in ihr in gewisser Weise ungeborgen ist. (Das Licht nimmt sich des Beleuchteten an, bringt es zum Vorschein gegenüber der Verfinsterung und Verhüllung. Das Licht gibt aber zugleich das Beleuchtete preis.) Das Aufgegangene muß in die Unverborgenheit geborgen werden. Wie geschieht dies? Vermag überhaupt die Unverborgenheit als die Entbergung zu *bergen*? Und wohin und wie?

8. Das Sein bedarf des λέγειν. Wird das Sein dadurch nicht abhängig vom Menschen, wenn anders das λέγειν das ›Menschliche‹ des Menschen ist?

Hier bleibt zu fragen: Was bedeutet hier ›Abhängigkeit‹? Ist diese Abhängigkeit eine Herabwürdigung des Seins? Wie, wenn das Sein des λέγειν bedürfte, weil es, das Sein, das Unabhängige ist? Wie, wenn diese Unabhängigkeit des Seins darin bestünde, daß das Sein das ursprünglich alles Bergende, also Lesende, also Sammelnde ist – der Λόγος?

9. Weil das Sein der Λόγος ist, braucht es das λέγειν. Das Sein bedarf dessen, zugunsten der Wahrung seiner Unabhängigkeit. Hier denken wir in demjenigen Bereich (in dem der Wahrheit des Seyns), wo alle Bezüge ganz anders sind als in den Gebieten des Seienden.

10. Im Spruch 50 sagt Heraklit, daß das Sein der Λόγος ist, und er sagt dies, indem er zugleich sagt, was der Λόγος ist, nämlich das ἔν und als dieses *ist* er auch zugleich πάντα. Der Λόγος birgt alles als das Seiende dergestalt, daß er bergend das Seiende einzig das Seiende sein läßt. Dies Bergen ist die ursprüngliche Ver-sammlung. Das ist jenes aufhebende Bergen, das alles in das Entweder-Oder der Entbergung und Verbergung birgt.

11. Das Sein wird in einem denkenden Spruch als der Λόγος ausgesprochen. Wir sind, wenn wir überhaupt geschichtlich wir selbst in unserem Wesen *sind*, die Nach-denkenden. Uns ist, wenn wir diesem unserem Sein als die geschichtlichen Menschen uns zu fügen die Ehrfurcht haben, aufgegeben, das Nach-denken zu vollziehen und vor allem Eigensüchtigen das anfänglich Gesagte zu bedenken.

Nur als Nach-denkende denken wir unserem eigenen, in- zwischen längst vergessenen und dem überhaupt noch nie eigens ausgesprochenen Menschenwesen vor. Nur als die Vor-denkenden vermögen wir auf den Spruch aufmerksam zu werden und für ihn achtsam zu bleiben.

12. Wer auch nur aus der Ferne den Λόγος als das Wesen des Seyns zu ahnen vermag, erkennt, daß das Sein, so gedacht, uns Heutigen fremd und ungreifbar ist durch die uns geläufigen Begriffe. Vor allem aber möchte man leicht auf die Auskunft verfallen, die Auslegung des Seins als des Λόγος sei eine Vermenschlichung des Seins, insofern das λέγειν als menschliches Verhalten beigezogen und auf das Sein als dessen Kennzeichnung übertragen wird. Doch hier bleibt zu fragen:

- a) weshalb erhält gerade das λέγειν den Vorzug, als übertragbare Kennzeichnung des Seins zu dienen?
- b) wie ist das Sein selbst dann vorgegeben, damit auf *es* zu *seiner* Kennzeichnung das λέγειν übertragen werde?
- c) wenn aber, was offenkundig ist, das Sein selbst zuvor schon gedacht und somit als Sein gelichtet und somit kennbar und gekennzeichnet ist, wozu bedarf es dann noch der Übertragung einer weiteren Kennzeichnung?
- d) eine solche Übertragung des λέγειν auf das Sein, damit es so zum Λόγος werde, ist in jeder Hinsicht unmöglich.

13. Das Sein bedarf nicht der Übertragung anderswoher geliehener und in Wahrheit von Ihm bereits bestimmter Kennzeichnungen auf sich selbst, sondern das Sein beansprucht, zuvor schon und wesenhaft zuvor jeglichem Verhalten gegen-

über als dessen Gegend gelichtet, die Bergung im Menschlichen des Menschen. Sofern aber das Sein anfänglich gelichtet ist als das Ἔν und damit unentfaltet als der Λόγος, d. h. als das Ἔν πάντα, entspricht dem Sein als der einzig mögliche menschliche Bezug und Vollzug der Bergung das λέγειν. Wenn hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Sein und dem Menschenwesen überhaupt von einer Übertragung die Rede sein dürfte, dann höchstens davon, daß das Wesen des Seins sich überträgt auf die gemäße Weise des menschlichen Verhaltens zu ihm. Doch ist hier überall nirgends eine Übertragung. Das Sein beansprucht das Menschenwesen, das menschlich antwortet, indem es als Grundzug des Menschen (d. h. der Beanspruchung seiner vom Sein her) das λέγειν darbringt und überall durch alles Verhalten hindurch aufbringt. Deshalb ist auch für Aristoteles noch, wenngleich in einer bereits abgewandelten Form, jede ἐπιστήμη und σοφία, jede ποιήσις und πράξις überall μετὰ λόγον.

14. Inwiefern aber walten im Bezug des Seins zum Menschen Anspruch und Antwort? Sind diese bereits die vom Wort und der Sage her geschöpften Bestimmungen des ursprünglichen Verhältnisses jenes Gegnens der Gegend zum gerufenen Entgegen? Gewiß. Aber wiederum weist das jetzt Genannte in Bereiche, die erst einem nachdenklicheren Vordenken sich zur Sage öffnen. Um diesem Winke folgen zu können, muß unser Denken erst einen lang gewohnten und fest gewordenen Gesichtskreis abgestreift haben, der allem Denken, das dem Bezug des Seins zum Menschenwesen (und nicht nur dem Verhältnis des Seienden zum seienden Menschen) nachdenken möchte, eine Schranke setzt, deren Beschränkung sich vor allem dadurch auswirkt, daß sie gar nicht als Schranke sichtbar wird.

15. Unser Vorstellen, wenn es den Bezug des Menschen zum Sein denken soll (so nämlich, in dieser Umkehrung, wird so gleich der Bezug des Seins zum Menschen gefaßt), ist eingeklemmt in den Gesichtskreis, der durch die Subjekt-Objekt-

Beziehung gezogen worden. Die Auslegung des Menschenwesens als Subjekt verwehrt es, das Menschliche des Menschen ursprünglich zu erfahren, weil gerade das, was das Menschliche als solches bestimmt, der den Menschen treffende Anspruch des Seins und dieses selbst, vom Subjekt her nur als ›Objekt‹ oder höchstens (wie für Kant) als Bedingung des Objekts als solchen, d. h. als Objektivität, denkbar bleibt.

16. Der Bezug des Seins zum Menschenwesen, insgleichen damit einig der Bezug selbst, ist als die Wahrheit des Seins und als das Dasein des Menschen, Sein und Mensch in ihrer Bezogenheit überholend, weil zuvor in die Wahrheit als die Bergung der Verborgenheit und deren Wesung übereignend, das Ereignis.

17. Daß das λέγειν von früh an »sagen« (erzählen und dergleichen) bedeutet, zeigt darauf hin, daß das Wort und die Sage gleichursprünglichen Wesens mit dem Lesen ist. Zwar haben die Griechen wohl nie dem nachgedacht, weshalb ihnen und wie ihnen das λέγειν als ursprüngliches Sammeln (Bergen in die Unverborgenheit) zum Sagen wurde, so daß λέγειν schon ursprünglich auch »sagen« bedeutet. Vielleicht ist auch die Frage, wie das λέγειν als Sammeln zum λέγειν als Sagen wurde, schon ungemäß. Das bergende Sammeln des Seienden als eines solchen ist ursprünglich schon jener Bezug, worin der Mensch schweigend erst und schweigend noch das Sein von Seiendem, Seiendes in seinem Sein, Seiendes als solches vernimmt. Dieses Bescheiden des Seins ist das ursprüngliche Sagen und Nennen von Seiendem, ist das ursprüngliche Wort, das entgegnet der Gegend des Seins, ist die erste Antwort, in der jegliches Wort schwingt, das sich in die Sage entfaltet und verlautet im Wort der Sprache. Das Beschweigen west als ursprüngliches Sichsammeln des Menschenwesens auf das Sein und umgekehrt. Das λέγειν als bergendes Lesen vollzieht sich nicht nur schweigend, sondern es und nur es ist die in sich gesammelte Sammlung des an sich haltenden Schweigens. Das λέγειν ist ur-

sprünglich das Schweigen. In der Verhaltenheit des Schweigens ruht alles Sichverhalten des Menschen zu Seiendem und jedes Verhältnis gar zu Menschen und Göttern. Was aber vom λέγειν gilt, daß es als ursprüngliche Sammlung das bergende Beschweigen des Seins ist, gilt dann noch ursprünglicher vom Λόγος. Er ist die ursprünglich bergende Verschweigung und als diese das Vor-wort zu jeder Sage des Wortes in der Antwort. Das Vor-wort ist das dem Wesen des Wortes voraus und voraus wesende Erschweigen der Stille, die erst gebrochen werden muß, wenn das Wort sein soll. Der Λόγος ist nicht das Wort. Er ist ursprünglicher denn dieses, das Vorwort jeder Sprache. Sein Anspruch an das Menschenwesen ist der schweigende des Vor-worts, das dem Menschen das Sein zu-schweigt. Nur ungemäß und bereits vom menschlichen Bezug als sprechender Sage aus nennen wir dieses Zu-schweigen den Zupruch und An-spruch. Gemäßer sagen wir: der Λόγος ist die sich dem Menschen zu-schweigende Gegend, d. h. die alle eröffnenden Winke und Weisungen bergende, in sich beruhende Weite. Indem sich die Gegend dem Menschenwesen zu-schweigt, kehrt sie erst in ihre eigene Stille zurück und ist als diese Rückkehr der Abschied in den aufbehaltenen Beginn. Die sich dem Menschen zu-schweigende und also dessen Menschliches erst erschweigende Wahrheit des Seyns ruft das Menschenwesen in die Sammlung auf die Rückkehr, in der die Wahrheit des Seyns sich in die Stille des Einstigen birgt und als die ursprüngliche Ver-sammlung die Ruhe verwahrt, als welche das Ereignis sich vereinigt, um alles auf sich beruhen zu lassen, was ist. Es ist aber vereinigt eigentlich das Gewesene in der Vergegnung mit dem Kommenden.

18. Aus dem sammelnd-schweigenden Wesen des λέγειν entspringt erst das, was sogar eine von außen kommende Betrachtung am λόγος kaum übersehen kann. Diese stellt fest, daß er als das Sagen (worin sich das gebrochene Schweigen verbirgt) sammelt in der Weise des Zusammenbringens und Ausson-

derns. Beides sind die zunächst faßbaren Kennzeichen des Sammelns. Aristoteles erkennt sie unter dem Titel der σύνθεσις und διαίρεσις als die zusammengehörigen Momente des λόγος, und zwar des »aussagenden« im Sinne des aufweisenden. Etwas von etwas aussagen kann die Aussage nur, wenn sie zuvor etwas als etwas anspricht. Darin liegt: etwas wird von etwas ausgesondert, so zwar, daß das Ausgesonderte gerade zusammengebracht wird mit dem Angesprochenen. Beide Momente des λόγος, die σύνθεσις und die διαίρεσις sind schon von Platon gesehen, obzwar nicht als solche des Baues des λόγος ἀποφαντικός.

19. Ein Schimmer des ursprünglichen Wesens des λέγειν scheint noch durch in der Bestimmung, die Kant dem Wesen des Denkens gibt, wenn er es faßt als »ich verbinde«, d. h. ich sammle. Die Funktionen der Einheit des Verbindens, d. h. die Weisen der ursprünglichen Versammlung, die jetzt seit Descartes in das ego cogito verlegt ist, sind die Kategorien als die Verstandesbegriffe, in denen die Gegenständlichkeit der Gegenstände, d. h. das Sein des Seienden nach dem Kantschen Begriff gedacht wird. Auch hier ist noch das Sein in die »Einheit« gegründet, ohne daß über das Wesen und den Ursprung dieser Einheit noch eine Frage laut wird.

20. Der matte Schein des anfänglichen Λόγος, der noch im transzendentalen Begriff des Denkens sichtbar werden kann, ist der verborgene Grund für die Entfaltung des Wesens der Vernunft im Denken Kants und in der Spekulation des absoluten Idealismus. Die Vernunft ist als Wille gedacht (Kant), als der Wille der Tat (Fichte), als der Wille des Geistes (Hegel), als der Wille der Liebe (Schelling). Als dieser Wille ist die Vernunft (Ratio, Logos) der Wille des »Lebens«. Dieser Wille erscheint dann in den sich folgenden Umkehrungen, die sich das Unwesen des Seins von den Denkern erzwingt, als »der Wille zur Verneinung des Lebens« (Schopenhauer), der, sich noch einmal umkehrend, die Verkehrung vollendet und als

»Wille zur Macht« (Nietzsche) erscheint. Was liegt darin, daß der Wille zur Macht die Umkehrung einer Umkehrung ist? Was hat das Umkehren mit dem Willen und seinem Hervortreten zu tun? In diesem noch rätselhaften Willenswesen des Seins verbirgt sich zugleich das Wesen des Willens, das erst aus dem Denken, das in die Wahrheit des Seins vordenkt, als der Wille zum Willen erkannt werden kann. In diesem lichtet sich das äußerste und vollendete Gegenwesen zum anfänglichen Λόγος. Fast sieht es so aus, als sei im Willen zum Willen alles Wesen des anfänglichen Seins entschwunden, weshalb es auch befremdet, wenn das in der neuzeitlichen Metaphysik gedachte Sein entschieden nur als Wille ausgelegt wird (vgl. die Geschichte des Seyns¹). Man weiß keinen anderen Weg als alles »psychologisch« zu deuten und die Psychologie als »die Metaphysik« auszurufen. Und dennoch bedarf es nur weniger einfacher Schritte des nachdenkenden Vordenkens, um im Willen zum Willen noch die Spur des anfänglichen Wesens des Seins zu finden.

21. Das Sein bestimmt sich von der Ἀλήθεια – Φύσις her maßgebend als ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια. Darin liegt: Sein bedeutet das Hervorgehen in die Anwesenheit, Anwesung in der Weise des Sich-dar- und Vor-stellens. Hierin ist beschlossen: Das Sich-präsentieren und in eins damit: anderes Präsentieren: Repräsentation. Das eigentlich Seiende von allem und für alles ist das Repräsentierende, der Repräsentant.

Sein besagt demnach: sich in die Anwesenheit, die maßgebliche, bringen, Sich-vor- und Durch-bringen, Sich-durch-setzen. Vom Wesen der recht verstandenen ἰδέα als der sich zeigenden vor-bildlichen Sichtsamkeit bis zu dem beherrschenden Sich-durch-setzen geht ein einheitlicher Wesenszusammenhang, in dessen Entfaltung das Willenshafte immer entschiedener heraustritt (weshalb und inwiefern?). Mit der Wendung des We-

¹ [Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche, Bd. II, Neske-Verlag Pfullingen, 1961, 399 ff.]

sens des Seins zur Subjektivität ist das Willenswesen des Seins vollends entschieden: das Sich-vor-stellen, das alles auf sich zu sich zu-stellt und darin sich aufstellt als das, was alles Gestellte, Stehende und Ständige beherrscht. Das Vortreten und Auftreten im Offenen der Öffentlichkeit des vorstellenden Bewußtseins überwiegt das Moment des Offenen der Anwesenheit. Das Treiben und Betreiben der Repräsentation, worin zugleich die Erhaltung derselben gründet, ist das Vor-dringliche im Drängenden des Sich-vor-stellens. Die Anwesenheit und daß sie das ist, worin alles drängende Auftreten west, tritt wie etwas Gleichgültiges zurück vor der einzigen Betreibung. Aber diese wäre nicht, was sie ist, ohne die Anwesung, die sie betreibt und immer neu sucht. Daß das Vollzugshafte, die Aktion, überall den Vorrang gewinnt, sagt nur, daß die Anwesung, mit der alles Betreiben steht und fällt, vergessen wird. Indem das Sein als Wille west, bezeugt es, obzwar noch unerkannt, daß die Vergessenheit seiner selbst durch es selbst zugelassen ist.

Je willentlicher der Wille wird, um so entschiedener will er, weil jedes Wollen ein Sich-Wollen ist, sich als der Wille zum Willen. Dieser aber drängt zur Hervortreibung des Gegenwilligen (woher das ›Gegen‹?), und zwar in der Gestalt, daß der Wille zum Willen überall das Selbe will – das Wollen, daß aber dieses Selbe überall den Willen in die äußersten Gegensätze des Betreibens auseinandertreibt, welche Gegensätze in Wahrheit keine Gegensätze sind, sondern nur die gewollten Vorwände, in deren Schutz das Selbe gewollt ist. Sobald der Wille zum Willen in diesen Schein des Gegenwilligen sich auseinandertreibt, will er das Wollen in der unbedingten Ausschließlichkeit um seiner selbst willen. Die Vergessenheit des Seins ist so vollendet, und der Wille zum Willen hat sich selbst zum unbedingten Blindseinwollen verblendet.

Das Sein aber läßt sich in dieses Unwesen los und kann diese Loslassung nur zulassen, weil es indessen schon, abgeschieden von allem Willenswesen und dessen Vorformen, in seine Wahr-

heit zurückzukehren begonnen hat. Still wendet sich das Seyn zur Bergung des Lichten, in das einst das noch verwahrte Einstige seine Huld verschenkt, um dem Menschenwesen die einzige Würde beginnlich zu schenken: das Wahrende der Wahrheit des Seyns zu werden.

ZUSATZ

[Das Folgende ist eine erste Fortführung des Textes auf Seite 282, letzte Zeile, die sich dort an: »worauf ihr λόγος als solcher« anschloß. Hrsg.]

in seinem λέγειν bezogen ist. Dieses λέγειν ist aber das ὁμολογεῖν, jenes Lesen, worin die ›Seele‹ des Menschen, d. h. dessen einholendes Ausholen, ihren Grundzug hat, insofern sie als lesende sich auf den Λόγος sammelt. Die Tiefe des λόγος, den das Menschenwesen ›hat‹, bestimmt sich aus der Weite und Verbergung ›des‹ Λόγος, dem sie horchsam zuhört und zuhört, dies sogar auch dann, wenn sie *nicht* eigens und ständig auf den Λόγος hört. Der λόγος der ψυχή weist in den Λόγος, d. h. er weist in ihn so weit hinaus, daß die Seele, die ein sich öffnendes Aufgehen ist, bei *ihrem* Gang die Ausgänge gar nicht ausfindet. Dann nämlich nicht, wenn die Seele bei ihrem Gang *nur von sich aus* sich auf ihre Wege macht und diese nur von sich her, nach ihrem Ermessen, abwandert. So verfährt sie jedoch zumeist; ihr Gehen ist jedoch auch so noch eine Art des λέγειν, des Sammeln und Einholens – aber dies geschieht nicht aus ihrem eigenen weitweisenden λόγος. Dieser nämlich kann erst sein, was er ist, nämlich ein ὁμολογεῖν, wenn die Seele, statt von sich aus nur ihrer Wege zu gehen, *auf* den Λόγος horchsam hinhört. Soll sie dies und soll sie das überhaupt vermögen, dann muß freilich ›der Λόγος‹ vernehmbar sein, und zwar *vor* allem anderen. Das ist er auch nach verschiedenen Aussprüchen des Heraklit. Der Λόγος, auf den es horchsam zu hören gilt für das ὁμολογεῖν, ist sogar näher und vernehmlicher als alles sonst ›Nahe‹ und für nah und greifbar und für begreiflich Gehaltene. Allein diese übernahe Nähe des Λόγος, die es mit sich bringt, daß kein Mensch vor ihm im Verborgenen sein kann (vgl. Fragment 16), *diese* seltsame Nähe des Λόγος hat gerade zur Folge, daß die Menschen sich vom Λόγος abkehren, ja, daß ihnen das Tägliche, was ihre Tage erst zu ›heiligen Stunden‹ werden läßt, sogar fremd bleibt. Der Λόγος ist das Vernehmlichste und wird doch am wenigsten vernommen, son-

dern überhört zugunsten anderen Andranges. Der Λόγος ist das ursprünglich Sammelnde und die in sich ruhende Versammlung und begegnet dennoch einer seltsamen Zerstreuung des Menschenwesens. Die Weise, wie die Seele des Menschen ihren λόγος ›hat‹ und durch diesen im Bezug zu dem Λόγος bleibt, ist von einer Art, die gegen alle Vermutung spricht, ist befremdlich; aber dieses Befremdliche ist das Zeichen des Ungewöhnlichen, worauf der Mensch sich ständig und jedesmal neu eingewöhnen muß. Dies sagt der Spruch, der als Fragment 72 überliefert ist:

ὦι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγοι τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

»Dem sie am meisten, ihn ständig austragend, zugekehrt sind, dem Λόγος, mit dem kommen sie auseinander, und worauf sie tagtäglich stoßen, dieses erscheint ihnen fremd.«

Der erste Teil des Spruches enthält ein kaum nachzuahmendes Wortspiel, insofern zweimal dasselbe Wort, aber im entgegengesetzten Sinn gebraucht ist: διηνεκῶς – διαφέρω, das διά heißt das erste Mal: hindurch, entlang, durch eine Zeit hindurch, hindurchtragen, austragen – das andere Mal heißt διά – »auseinander« – διαφέρειν, das Auseinandertragen – Entzweien, obzwar nicht und nie trennen.

Das menschliche Rechnen und Vorgehen sieht das Nächste und ›Nahe‹ stets im Übernächsten, auf das sein Wille hinaus will. Das eigentlich Nahe wird auf den Gängen des Menschen übergangen. Mag daher dieses Gehen alle Wege abwandern, es gelangt nicht ins Freie und Weite und an die Ausgänge zu dem, worauf es verborgener Weise gesammelt bleibt, sondern es stößt sich an der Enge und an dem Verzungenen der selbstgemachten Schranken. Deshalb kommt in das Aufgehende und ursprünglich sich lichtende Lichte des Menschenwesens statt des stillen Lichtes eine brennende und versengende Lohe, jenes Brennende, das darauf brennt, eigenmächtig und eigensüchtig die Wege auszumessen, was aber stets nur

ein Sichvermessen ist, die Vermessenheit, ὕβρις. Darüber sagt Heraklit in Fragment 43:

ὑβριν χορὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

»Die Vermessenheit ist noch zu löschen eher denn die Feuersbrunst.«

Die verheerenden Brände sind alle bereits nur die Folge jenes Brennens der Vermessenheit. Mit dem Löschen der Feuersbrunst ist die Hybris noch nicht ausgetilgt, ja nicht einmal getroffen oder auch nur bedacht. Sie erlischt erst durch das horchsame Hinhören auf den Λόγος. Wenn dieses Hinhören ist, dann ist das eigentliche Wissen – τὸ σοφόν und mit ihm ist das in ihm Zuwissende und Gewußte offenbar. Allerdings ist es schwer, ja das Schwierigste für den vielgewandten und viel ausdenkenden Menschen, das Einzigartige des eigentlichen Wissens und das Zuwissende recht zu erkennen. Vieles wird darüber auch gesagt und ausgemacht. Heraklit vermerkt in bezug darauf folgendes (Fragment 108):

ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

»So vieler Aussagen ich (schon) hörte, keiner gelangt dahin zu erkennen, daß das eigentliche Wissen und das in diesem Zu-wissende etwas von allem Geschiedenes ist.«

Das Zu-wissende aber, so hörten wir, ist das, was der Λόγος sagt. Dieses ist einzig geschieden an seinem Ort. Es ist nicht getrennt, im Gegenteil, es ist das Nahe in allem Nächsten – aber als dieses ist es unverwechselbar einzig, unvergleichbar, durch keine Vermittelung zu errechnen, durch keinen Ausgleich auf Umwegen und mit Vorbehalten zu erschleichen. Dies einzig Zuwissende ist in seiner Geschiedenheit nur zugänglich, wenn die Seele ihrem weitweisenden λόγος und nicht ihren gängigen Wegen folgt. Der λόγος der Seele, in dem das ὁμολογεῖν allein glückt, ist das ausholende, ins Freie gewiesene Einholen – das eigentliche Lesen, das, je reiner es bei sich

selbst bleibt, desto sammelnder ist und sich mehrender. Darum kann Heraklit sagen (Fragment 115):

ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

»Der Seele eignet ein Lesen, das sich selbst bereichert.«

Also scheint die Seele doch sich auf sich selbst zu stellen und ihre Wege zu gehen und gehen zu müssen, um reich zu werden. Aber bedenken wir wohl, vom λόγος der Seele, also von dem weitweisenden, d. h. zu dem Λόγος ausholenden, ist die Rede. Dieser λόγος, nicht die selbstmächtige und selbstsüchtige Seele, der λόγος als λόγος wird reicher durch sein λέγειν, insofern dieses ist ὁμολογεῖν. Insofern das λέγειν horchsam sich sammelt auf den Λόγος, sich daran gibt an diesen und nur ihn hört, wird es reicher. Die Seele muß die gängigen Wege aufgeben und auf das eine und einzige Geringe des eigentlichen horchsamen Hinhörens sich verarmen, dann ist und dann allein ist das Reichwerden ihres λόγος. Das Reicherwerden des Sichsammelns auf den Λόγος besteht darin, daß es sich, auf diesen hinhörend, von ihm stets überholen und so sich dazu bringen läßt, immer einfacher und neuer ausholend in das Überholende diesem sich zu fügen in der einzigen Fügsamkeit.

Noch ein letztes Wort des Heraklit über die Seele sei erwähnt, damit wir einen geläuterten Blick lernen in die jetzt ständig genannten Bezüge zwischen dem λόγος der Seele, dessen ὁμολογεῖν, worin das σοφόν besteht. Indem das λέγειν der Seele »dem Λόγος« entspricht, ist das eigentliche Wissen. Wann also ist und welche Seele ist die Wissende und rein wissende und die Wissendste, griechisch ψυχὴ σοφωτάτη? Heraklit sagt es in Fragment 118:

αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

»Nüchterne Seele ist die Wissendste und also auch die edelmütigste.«

αὔη ist die »trockene«; das meint aber hier nicht das Vertrocknete, Ausgedörrte, Leblose, sondern das Trocken im Ge-

gensatz zum Feuchten, und dieses ist gemeint als das Sumpfige und Dumpfe, Brodelnde und nur Rauschhafte. Die nüchterne Seele ist die rein gestimmte, durch die Stimme des Λόγος, auf den sie hört. Erneut vernehmen wir aus diesem Spruch, wie die Griechen das Edelmütige verstehen: es gründet im Wissen und erblüht aus ihm. Das Edelmütige des Menschen ist die ursprüngliche Verwandtschaft zum Einen, das als das einigende Einzige alles ist. Darum kann Heraklit (Fragment 49) sagen:

εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἂν ἄριστος ᾦ.

»Einer gilt mir zehntausend, wenn er ein Edelmütiger ist.«

Das Gemüt des Edelmütigen ruht im Wissen, das ein Denken, nein *das* Denken ist. Das Denken ist das Leben – aber welches Denken? Jenes, das im weitweisenden λόγος weilend diesem folgt in sein Reicherwerden aus seiner eigenen Tiefe.

Wir versuchten, einige Sprüche des Heraklit, die vom λόγος sagen, zu erläutern. Wissen wir jetzt, was Heraklit bei dem Wort λόγος denkt? Wir wissen einiges und wissen doch nichts. Wir wissen vor allem nicht so, daß wir eine bloße Kenntnis über den λόγος des Heraklit jetzt in eine Definition und auf eine Formel bringen könnten, falls wir diese Art von ›Wissen‹, das definitionsmäßige, für das strengste Wissen halten möchten. Aber vielleicht ist diese Art von Kenntnis einer Sache überhaupt kein Wissen, gleichwenig wie das bloße dumpfe Spüren und das schwankende Ahnen.

Wenn wir das zu Heraklits λόγος Gesagte überblicken, dann sind wir in derselben Unbestimmtheit geblieben, die uns schon zu Beginn bei diesem Wort entgegentrat. Es bedeutet doch einmal offenkundig das Sagen, denn es ist auf das Hören bezogen; ὁμολογεῖν ist auch ein Sagen, ein Sprechen, nämlich im Sinne des Entsprechens, das auf das im Λόγος Vernehmliche achtet, ihm folgt und stattgibt, d. h. entspricht. Das λέγειν steht daher zusammen (Fragment 112) mit ποιεῖν und bedeutet doch wohl das Sagen im Unterschied zum Tun. Zum anderen aber

ist vom eigentlichen Λόγος, von dem Λόγος schlechthin gesagt, daß ihm »Entsprechen« bedeute das Wissen: Eins ist alles. Der Λόγος ist das Eins zum All, das Eine Einzige Einigende Ver-einende.

Vielleicht tun wir doch gut, an diese höchste Weisung auf den eigentlichen Λόγος uns zu halten, daß da Einheit und Einigen; dem entspricht auch das Wort λέγειν selbst in seiner Grundbedeutung von lesen und sammeln. Sollten wir es nicht endlich ohne Seitenblicke und Vorbehalte fassen und festhalten, daß die Griechen und die Denker der Griechen vor allen anderen, im Wort und Sagen denken und gewiß da, wo sie das Höchste zu sagen wagen, das rein entsprechende Wort vernehmen – also für das ἐν πάντα εἶναι – das λέγειν und den λόγος. Sollten wir selbst nicht die Bemühung versuchen, die andere Bedeutung von λέγειν, wonach es sagen heißt, aus der ersten zu denken? Aber dazu ist allerdings not, daß wir in all die jetzt gewiesenen Bezüge hineindenken und zugleich alles Überkommene wegdenken. Wir müssen versuchen, den Λόγος so zu denken, wie er gesagt ist, ohne dabei irgendein Geistwesen oder eine Person oder einen Gott oder eine Vorsehung oder was dergleichen immer durch die Hintertür zuvor einschleichen zu lassen, nur, daß wir und unser gewohntes Meinen es leichter haben, sich bei diesem Λόγος rasch und ohne Mühe etwas vorstellen zu können. Aber ist dieses überall und lange schon geübte Verfahren denn ein ernsthaftes Denken? Ist es denn ein Hinhören auf das Gesagte?

Gewiß, es fällt uns schwer, bei dem λέγειν als »lesen« und beim Λόγος als »Lesung« etwas zureichend Bestimmtes und Verlässliches zu denken. Vor allem verleitet die Erläuterung des »Lesens« und der Lese als eines Sammelns leicht dazu, das λέγειν äußerlich zu fassen im Sinne eines Aufraffens und Zusammenstückens von zerstreut vorliegenden Dingen. Das λέγειν und der Λόγος behalten so den fatalen Zug des bloß nachträglichen Einsammelns. Wie kann dergleichen als *das* Wesen des Λόγος gelten, durch den doch alles in seiner Einheit bestimmt

bleiben soll? Offenbar liegt es daran, daß wir das ›lesen‹ = ›sammeln‹ nicht zu äußerlich, nicht zu vordergründig und nicht zu leer nehmen. Das ›lesen‹ im engeren Sinn, das ›lesen‹ einer Schrift und das ›lesen‹ von Zeichen ist doch niemals ein Einsammeln und Aufreihen von Buchstaben, nie ein Zusammensetzen zu Wörtern, denen dann auch noch, man weiß nicht woher und wie, eine ›Bedeutung‹ aufgepackt wird.

(Was ist das, eine Lesung, z. B. auch so eine ›Vorlesung‹? Nur das Ablesen des Geschriebenen, das aufreihende Einsammeln geschriebener Schriftzeichen – oder eine Sammlung, die, selbst gesammelt, uns zur Sammlung bringt, zu bringen versucht? Vorlesung und Vorlesung ist nicht dasselbe und manch einer, der dies nur betreibt, erfährt es nie, so daß er mit Leichtigkeit oftmals in der Woche das Zusammengelesene wieder vorlesen und ausschütten kann zum Staunen der Ahnungslosen. Vorlesung, Lesung, Sammlung, vielleicht, und wenn es ›klingelt‹, dann prangt schon die Zerstreuung, vielleicht das Kino – –.)

Schon das äußerlichste Aufgreifen und Vernehmen eines Schriftzeichens ist etwas ganz anderes und wäre nicht das, was es in Wahrheit ist, wäre dabei nicht schon ein Sichzeigendes und ein Zeigen erfahren und für uns vorrätig. Dieses Vorrätige berät uns im Vernehmen der Zeichen, selbst dann schon, ja gerade dann am unmittelbarsten, wenn wir das Zeichen gar nicht verstehen und ratlos davorstehen. Wie aber in aller Welt kommt uns diese Ratlosigkeit zu, solches Fehlen des Rates, wenn nicht schon irgendein Rat und ein Vorrat uns geworden?

λέγειν heißt »lesen«, Ähren lesen, Trauben lesen, Holz lesen. Lesen denken wir einmal weiter als nur bis zu der von außen gesehenen Tätigkeit der Hände. Lassen wir schon einmal das Wunder der Hand beiseite und achten wir nur darauf, daß das Lesen ein Sammeln ist im Sinne des Einholens und Einbringens. Dies Lesen bereitet einen Vorrat; das Lesen geht, nicht nachträglich und nicht in der Folge erst, sondern in seinem Grunde auf ein Aufbewahren eines Vorrats. Das rechte

Lesen läßt daher nichts aus, läßt nichts umkommen; das Lesen ist ein Retten. Das Lesen ist ein Sammeln, d. h. ein Ausholen, das schon durch das Einholen und das Einbringen überall geleitet und getragen wird. Das Lesen ist ein Retten dessen, was sich zeigt; retten und bringen in den Vorrat. Darauf ist alles rechte Sammeln selbst schon gesammelt, d. h. in die Einheit seiner Stetigkeit und Sorgfalt gestimmt auf das Zusammengehörige, in sich und aus sich Gesammelte. Das Sammeln ist ein Zusammenbringen und Zusammenhalten, aber nicht äußerlich und hinterher. Der Hirt sammelt die Herde. Die Herde ist kein zusammengeratener Haufen, und der Hirt ist kein Polizist. Sammeln, wie will einer zusammenhalten und sammeln, wenn er nicht selbst auf das in sich Gesammelte gesammelt bleibt? Wie soll es auch nur entfernt ein reines und höchstes Sammeln geben, wenn nicht ein Einziges ist, das schon allem Vorrat vorrätig voraus in sich das Sammeln und Lesen auf sich zu gesammelt hält? Denken wir in diesen Hinsichten, dann verliert das Lesen und das Sammeln das Äußerliche, was nur das Unwesen ist.

Die griechischen Denker sprechen davon, daß ihr Denken sei ein σώζειν τὰ φαινόμενα, ein Retten dessen, was sich zeigt. Das Sichzeigende meint hier: das von sich aus Anwesende und als Anwesendes in das Unverborgene Aufgehende und Aufgegangene. Dieses »retten«, nämlich im Denken, besagt: das Sichzeigende einbringen, sammeln in die Unverborgenheit, damit es in ihr für alle Fälle vorrätig sei. Dieses Retten ist ein Sammeln, ein Lesen, λέγειν, nämlich λέγειν τὰ ἀληθῆα — *einbringen das Unverborgene in die Unverborgenheit*. Lesen: das rettende Einbringen des Sichzeigenden, der Zeichen, in die eine Unverborgenheit. Kehren wir jetzt für einen Augenblick zu jenem Spruch des Heraklit zurück, darin er uns sagt, worin die σοφίη des eigentlichen Wissens bestehe:

καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.
(vgl. ob. S. 359)

»Und so besteht das eigentliche Wissen darin, das Unverborgene zu sagen und zu tun – aus dem Hinhorchen entlang und gemäß dem, was von sich aus aufgehend sich zeigt.«

Das ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν ist damit gefaßt als sagen und tun (Wort und Tat). Wir ließen es ausdrücklich unentschieden, ob mit der Übersetzung des λέγειν durch »sagen« das Wesentliche getroffen sei. Jetzt erkennen wir, daß dies nicht der Fall ist. ἀληθῆα λέγειν bedeutet Ursprünglicheres als nur das Wahre aussprechen, es meint das Unverborgene als ein solches erst einbringend sammeln und so sich auf es sammeln, kurz »lesen« in dem jetzt zu denkenden Sinne. So gedacht hat der Spruch erst den Gehalt eines Spruches, der sagen soll, worin das eigentliche Wissen und Wissendsein besteht. Das Wahre nur aussprechen, so wesentlich dies sein mag, ist immer schon ein Nachträgliches, was nur dort und dann überhaupt möglich ist, wenn das Wahre schon im Wissen ist. Im Wissen aber ist das Wahre erst dann und nur dann, wenn das Sichzeigende in seiner Unverborgenheit gerettet, d. h. gelesen und so für alles Aussprechen und Vollbringen vorrätig geworden ist. Das eigentliche Wissen aber wird und ist im Denken. Jetzt erst können wir den ganzen Spruch des Heraklit nachdenken, d. h. die Worte mit beachten, die am Beginn des bisher Erläuterten vorangestellt sind. Sie lauten: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη. Das Denken ist das höchste Vermögen . . . *Das* Denken, hier gedacht nicht im Sinne der später sich ausbildenden »Logik«, sondern das Denken als das Sinnen und Sichbesinnen; das Sichsammeln in die Sammlung – λέγειν. Auch Heraklit wußte schon, daß zum Wesen des Menschen, weil er der Denkende ist, die Rückbiegung und Rückkehr zu ihm selbst gehört (Fragment 116):

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωτοῦς καὶ σωφρονεῖν.

»Dem Menschen allein ist der Anteil sich selbst zu erkennen, und d. h. wissend zu denken.« Denken, φρονεῖν, ist hier noch

nicht gemeint im Sinne der später sich ausbildenden ›Logik‹, für die λέγειν nur noch bedeutet: aussagen und hersagen.

Jetzt hat das Wort λέγειν, durch »lesen« übersetzt, schon ein anderes Gewicht. Der λόγος ist der Lesende, der weit ausholend rettend Einbringende und Wahrende den Vor-rat, der allem zuvor den Rat gibt, da er ja das ist, was alles, πάντα, ursprünglich einigt in die einzige Einheit dessen, daß es als das Seiende ist. Der Λόγος ist der ursprünglich Lesende in der Lesung, die einholend, weil einbehaltend alles schon gerettet *hat* und also rettet und birgt, damit es allererst zu seiner Zeit entborgen werden und ein Unverborgenes sein kann. Die Seele aber, das Aufgehen des Menschen in das Offene – Unverborgene, hat einen λόγος – ihr Aufgehen west in der Weise eines ausholend-rettenden Einbringens dessen nämlich, wohin sie in ihren äußersten Ausgängen horchsam hinhörend auf den Λόγος gegangen ist und wo sie durch dieses Lesen heimisch ist.

Vielleicht dürfen wir jetzt noch versuchen, wenigstens hinzuweisen auf die beiden Sprüche des Heraklit, die in der Sammlung seiner uns überkommenen Bruchstücke an den Beginn gestellt und als das erste und zweite Fragment gezählt werden.

Das erste Fragment enthält nach einer Bemerkung des Aristoteles (Rhet. III 5, 1407b, 16) den Beginn der Schrift des Heraklit. Der erste Satz, auf dessen Erläuterung wir uns beschränken, lautet nach der ältesten Überlieferung bei Aristoteles, a. a. O., und in seiner zweiten Hälfte nach Sextus Empiricus also:

τοῦ λόγου τοῦδε ἔοντος αἰεὶ ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον ·

»In Bezug auf den Λόγος, den hier einzig gedachten, der anwest ständig, gelangen die Menschen (von sich aus auf ihrem flüchtig vergänglichen Weg nur) dahin, daß sie ihn nicht zusammenbringen, sowohl dann nicht, ehe sie ihn eigens

vernommen haben, als auch dann nicht, wenn sie ihn erst schon gehört haben.«

Auf die Erläuterung der auseinanderlaufenden Auslegungen dieses Satzes gehen wir nicht ein. Die gewöhnliche, aber unhaltbare Meinung ist die, daß Λόγος bedeute das eigene nur folgende Sagen des Denkers Heraklit; entsprechend zieht man das αἰ zu ἀξύνετοι und meint, Heraklit beginne seine Schrift mit der Feststellung: »diese meine Lehre hier zu verstehen, werden die Menschen immer zu töricht sein«. Es ist allerdings eine törichte Meinung der »Ausleger« zu glauben, daß ein Denker, der nach dem zuerst genannten Fragment 50 ausdrücklich sagt, es gelte nicht auf *seine* Rede, sondern auf den Λόγος zu hören, mit einem solchen vor Professoreneitelkeit strotzenden Satz seine Schrift beginne. Aber es bedarf nur einer geringen Kenntnis der dem Heraklit eigenen Weise zu denken und zu sagen, um sogleich zu sehen, daß schon die ersten Worte das Gegenwärtige nennen, worin der Λόγος zum Verhalten und Vermögen der nur eigensüchtigen Menschen steht. Das αἰ, »ständig«, gehört, wie auch der junge Nietzsche in seinen Baseler Vorlesungen über die vorplatonischen Philosophen richtig gesehen hat (XIX, 172), zu ἔντρος. Dies heißt allerdings nicht einfach »bleiben« (Nietzsche), sondern »Anwesen«, anwesend sich zum Lesen gebend als die Lesung. Der Λόγος west so ständig an; dagegen γίνονται, dagegen gelangen die Menschen auf ihrem vergänglichen Weg von sich aus nur dazu, ἀξύνετοι als solche sich umzutreiben, denen abgeht das συνιέν – das Zusammenbringen, nämlich das, was in sich als die ursprünglich eine und einigende Lesung die ursprüngliche Sammlung ist. Die ursprüngliche Sammlung der Lese des Λόγος und das erfahrende und hinhorchend folgende Zusammenbringen bzw. Nicht-Zusammenbringen sind einander entgegengestellt. Auch wir kennen noch den Ausdruck: etwas nicht und nicht mehr zusammenbringen, d. h. es nicht verstehen, nicht folgen können. Wir müssen den zwischen Λόγος und συνιέν schwingenden Gegenklang heraushören, um zumal

und sogleich den rätselhaften Bezug zu fassen, in dem der Λόγος zum Menschen und der Mensch zum Λόγος steht. Inwiefern kann nämlich Heraklit sagen, die Menschen brächten den Λόγος nicht zusammen, weder bevor sie ihn eigens vernommen haben? Ist da vor dem Vernehmen und Vernommenhaben überhaupt ein Zusammenbringen möglich und zuzumuten? So etwas anzunehmen, ist doch sinnlos. Allerdings, solange man verkennt, daß der Λόγος für den Menschen schon anwest und sich dem Menschen ständig zum Lesen gibt, bevor der Mensch den Λόγος eigens angehört hat. Der Λόγος ist jedoch nach dem erläuterten Fragment 72 dasjenige, womit die Menschen am meisten, es ständig austragend, im Gespräch sind, dasjenige, worauf sie tagtäglich stoßen – aber ohne es zu fassen und darauf sich einzulassen. Aber sogar auch dann, wenn der Λόγος dem Menschen eigens zu Gehör gebracht ist, besteht noch nicht die geringste Gewähr, daß sie dem Λόγος entsprechen, d. h. ihn zusammenbringen in seiner ihm eigenen Sammlung. Auch wenn die Menschen mit den Ohren hören, ist noch nicht verbürgt, daß sie auf das Gehörte hören und horchsam sich darauf sammeln.

Heraklit will hier keineswegs verkünden, daß die Menschen für sein Denken zu dumm seien; er will auch nicht sagen, daß die Torheit der Menschen sie von dem Λόγος, dem ἐν πάντα εἶναι, ausschließe. Er will eher sagen, daß die Menschen durch ihre Klugheit, durch den Eigensinn und durch das eilige selbstische Besserwissen und durch die Versteifung auf sich selbst sich vom Λόγος abkehren. Mit Übergehung der sonst wichtigen übrigen Sätze des ersten Fragmentes schließen wir hier das zweite an, das lautet:

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῶι ξυνῶι τοῦ λόγου δ'έοντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

I.

Die beiden Freiburger Vorlesungen »Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit)« (SS 1943) und »Logik. Heraklits Lehre vom Logos« (SS 1944) erscheinen im vorliegenden Band 55 an neunter Stelle in der Reihe der »Gesamtausgabe«, die, 1975 mit Band 24 begonnen, das Wegfeld des Denkens ihres Verfassers zugänglich macht.

Der Herausgeber dieses Bandes wurde von Martin Heidegger selbst mit der Edition der beiden Vorlesungen betraut. Der plötzliche Tod des Philosophen machte eine für den 30. Juli 1976 anberaumte Besprechung über den vorliegenden Heraklit-Band zunichte.

Für die Herausgabe standen die Handschriften beider Vorlesungen sowie maschinenschriftliche Abschriften zur Verfügung. Die handschriftlichen Vorlagen bestehen aus quer beschriebenen Seiten im Folioformat. Die linken Seitenhälften enthalten den durchgehenden Text, die rechten Seitenhälften durchweg zahlreiche, zum Teil ineinandergeschachtelte Einschübe an den vom Verfasser im Text kenntlich gemachten Stellen. Die »Wiederholungen« zu beiden Vorlesungen sind als gesonderte Manuskripte abgefaßt und mit eigener Paginierung versehen worden. Sie wurden gemäß der Anweisung ihres Verfassers in der vorliegenden Form in den Text eingefügt und kenntlich gemacht. Heidegger hatte jedoch nicht für alle Vorlesungseinheiten Wiederholungstexte verfaßt. Da die hand- und maschinenschriftlichen Unterlagen keine Gliederungen enthalten, wurden Paragraphen-Einteilung, Untergliederungen sowie deren Titelformulierungen dem Herausgeber überlassen. So wurde dem Anliegen Martin Heideggers auf ein

ausführliches Inhaltsverzeichnis als Ersatz für die von ihm nicht gewünschten Register entsprochen.

Das Vorlesungsmanuskript zu »Der Anfang des abendländischen Denkens« hat neunundfünfzig durchgezählte Seiten. Außerdem gehören zu ihm fünf nicht vollständig beschriebene Seiten mit »Hinweisen« und »Vorarbeiten«. Sie stellen drei Ansätze für den Beginn der Vorlesung dar, deren endgültige Fassung im vorliegenden Text abgedruckt ist. Die Manuskripte der »kurzen Wiederholungen« umfassen zwanzig Seiten, zuzüglich zweier durchstrichener Seiten.

Die Vorlesung »Logik. Heraklits Lehre vom Logos« umfaßt achtundvierzig Seiten, ihre Wiederholungsmanuskripte einunddreißig Seiten. Den Vorlesungen und Wiederholungen wurde ein vom Herausgeber betitelter »Zusatz« von sieben Manuskriptseiten hinzugefügt, die hinter den gesondert abgefaßten Wiederholungsmanuskripten vorgefunden wurden. Martin Heidegger hatte nicht kenntlich gemacht, ob sie dem Bande beigelegt werden sollten. Sie sind ein erster Ansatz für die Fortführung des Textes ab Seite 282 (letzte Zeile). Sie erschienen dem Herausgeber zu wertvoll, als daß man sie dem Leser hätte vorenthalten können. Für die Einbeziehung des »Zusatzes« trägt der Herausgeber die alleinige Verantwortung.

Die maschinenschriftlichen Abschriften der handschriftlichen Originale wurden zu Lebzeiten Martin Heideggers und in seinem Auftrage von seinem Bruder Fritz Heidegger angefertigt und anschließend in gemeinsamer Arbeit kollationiert. Die somit von Heidegger autorisierten Abschriften waren dem Herausgeber eine große Hilfe. Dennoch wurden die Abschriften gemäß den Richtlinien Heideggers vom Herausgeber zweimal mit den Manuskriptvorlagen kollationiert. Hierbei wurde außer dem oben erwähnten Zusatz eine Anzahl von noch nicht übertragenen Einschüben vom Herausgeber entziffert und in

den Text an den von Martin Heidegger angezeigten Stellen eingefügt.

Da keine von Martin Heidegger autorisierten Nachschriften vorlagen, wurde auf die Beiziehung von unvollständigen Nachschriften verzichtet.

II.

Der vorliegende Band 55 ist für das Verständnis der beiden Texte Heideggers »Logos (Heraklit, Fragment 50)« und »Aletheia (Heraklit, Fragment 16)«, die in »Vorträge und Aufsätze«, Teil III, im Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1954 erschienen sind, von grundlegender Bedeutung. Desgleichen bietet der vorliegende Band unentbehrliche Anhalte für das Heraklit-Seminar des WS 1966/7, das Eugen Fink zusammen mit Martin Heidegger in Freiburg abgehalten hat, und das 1970 im Verlag Vittorio Klostermann erschien.

Auf den Wegen zurück in das Dunkel des Anfangs des Denkens, die in allen oben genannten Schriften Martin Heideggers enthalten sind, enthüllt sich das Heraklit-Fragment 16 (der Diels-Kranz Zählung) als das anfänglich gedacht zuerst Zu-denkende.

Für die Hilfe, die mir bei der Herstellung des Drucktyposkripts zuteil wurde, möchte ich Worte des Dankes aussprechen. Er gilt Frau Diplom-Psychologin cand. phil. Sylvia Neuhäuser für die gewissenhafte Durchsicht meines Typoskripts und für die typographische Bearbeitung der griechischen Stellen des Textes. Ich danke Herrn Prof. Dr. F.-W. von Herrmann für seine unermüdliche Bereitschaft bei der Beantwortung von Nachlaßfragen sowie für seine unentbehrliche Mithilfe bei der Entzifferung einer Reihe von Worten in den Manuskripten, sowie auch Herrn Dr. Hartmut Tietjen für alle seine Mithilfe. Desgleichen sei Herrn Dr. Joachim W. Storck (Marbach) für weitere wertvolle Nachlaßauskünfte gedankt sowie Herrn Prof.

Dr. Bernhard Zeller vom Deutschen Literaturarchiv (Marbach), Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Fritz Schalk und Mr. Kenneth Stickers für ihre ungeteilten Bemühungen bei bibliographischen Nachweisfragen. Last, but not least, sei der De Paul University, Chicago, für die großzügigen Beurlaubungen von meiner Lehrtätigkeit während der Zeit der Herausgabe Dank abgestattet.

De Paul University, Chicago, März 1979

Manfred S. Frings

NACHBEMERKUNG DES NACHLASSVERWALTERS
ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Noch vorhandene Fehler und Unstimmigkeiten der 1. Auflage wurden in dieser 2. Auflage beseitigt. Dr. Franz-Karl Blust und Dr. Hartmut Tietjen haben mit großer Sorgfalt diese Neuauflage betreut. Ihnen sei herzlich gedankt.

Hermann Heidegger

